FILOSOFÍA

LA HERENCIA DE MAQUIAVELO

MODERNIDAD Y VOLUNTAD DE PODER

ROBERTO R. ARAMAYO
JOSÉ LUIS VILLACAÑAS
(comps.)

ROBERTO R. ARAMAYO - JOSÉ LUIS VILLACAÑAS (comps)
LA HERENCIA DE MAQUIAVELO

FILOSOFÍA

ROBERTO R. ARAMAYO
JOSÉ LUIS VILLACAÑAS
(comps.)

LA HERENCIA DE MAQUIAVELO

Maquiavelo no sólo fue el primero en plantear con todo rigor el gran problema de si la praxis política constituye una esfera de sentido autónoma, sino que la situó en el centro del interés teórico justo cuando Europa despertaba con la definitiva sacudida del Renacimiento. Desde entonces, cada vez que una crisis hace tambalearse los cimientos del moderno Leviatán, se retoma la herencia de Maquiavelo para hacer balance de sus textos y volver a calibrar el sentido de sus propuestas.

En nuestro presente urge preguntarse si el fantasma de Maquiavelo ha sido exorcizado mediante la crítica moral o si queda reducido al arcano de la razón de Estado, para luego diseñar una u otra ontología de la Voluntad de Poder. Ante los problemas que aquejan a nuestro actual orden político, conviene replantearse si basta con la crítica externa al poder o si, por el contrario, debemos penetrar en su alma y transparentar sus reglas con la finalidad de manejarlo de forma responsable.

Todas estas cuestiones pretenden verse abordadas en este volúmen colectivo que cuenta con la participación de Rafael del Águila, Roberto R. Aramayo, Daniel Arenas, Norbert Bilbeny, Adela Cortina, Elías Díaz, José María González, Miguel Ángel Granada, Faustino Oncina, Concha Roldán, Julián Sauquillo y José Luis Villacañas.

creative commons

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

ISBN 84-375-0473-2

9 788437 504735

ROBERTO R. ARAMAYO - JOSÉ LUIS VILLACAÑAS (comps)
LA HERENCIA DE MAQUIAVELO

SECCIÓN DE OBRAS DE FILOSOFÍA

LA HERENCIA DE MAQUIAVELO

LOS CONTENIDOS DE ESTE LIBRO PUEDEN SER
REPRODUCIDOS EN TODO O EN PARTE, SIEMPRE
Y CUANDO SE CITE LA FUENTE Y SE HAGA CON
FINES ACADÉMICOS Y NO COMERCIALES

ROBERTO RODRÍGUEZ ARAMAYO
JOSÉ LUIS VILLACAÑAS BERLANGA
(comps.)

LA HERENCIA DE MAQUIAVELO

Modernidad y Voluntad de Poder

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO-ARGENTINA-BRASIL-CHILE-COLOMBIA-ESPAÑA
ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA-PERÚ-VENEZUELA

Primera edición, 1999

La reunión de los materiales que componen este libro se vio auspiciada por la colaboración mantenida entre sendos Proyectos de Investigación, a saber: *Ética y antropología. Un dilema kantiano* (PS94-0049) y *Soberanía, cultura, Europa en el pensamiento político de la época de Weimar* (PB94-0131-C03-01), adscritos ambos al Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

CREATIVE COMMONS

D.R. © 1999, Fondo de Cultura Económica
Avda. Picacho Ajusco, 227; 14200 México, D.F.
Fondo de Cultura Económica de España, S.L.
Vía de los Poblados, s/n (Edif. Indubuilding-Goico, 4.° 15). 28033 Madrid

I.S.B.N.: 84-375-0473-2
Depósito Legal: M-6140-1999

Impreso en España

NOTA DE LOS COMPILADORES

APENAS cabe dudar de que, en los momentos de crisis, las sociedades buscan orientarse mediante la discusión y el debate acerca de lo que pueda ser la esfera de la política. Cuando se repara en la centralidad de la cuestión acerca de si la praxis política constituye una esfera de sentido autónoma o si, por el contrario, debe vincularse a otras formas de sentido y de discurso (como la moral, la cultural, la religiosa o la geoestratégica), entonces salta a la vista, de una manera inevitable, el nombre de Maquiavelo. Pues no sólo fue el primero en plantearse de una forma seria esta pregunta. No sólo la situó en el centro del interés teórico, justo en el momento en que Europa despertaba con la definitiva sacudida del Renacimiento. Todavía más importante fue la circunstancia de que, cada vez que una crisis tambaleaba los cimientos del nuevo Leviatán moderno, se recogía la herencia de Maquiavelo, se hacía balance de sus textos y se cuestionaba el sentido profundo de su propuesta. En las crisis más radicales que han jalonado la Modernidad, el nombre de Maquiavelo no ha determinado tan sólo las diversas alternativas que se abrían ante el actor en cuestión, sino que, sobre todo, ha determinado las preguntas y los problemas.

En tres grandes momentos podemos cifrar esta recepción de los textos del secretario florentino: el primero, determinado por el contexto de la construcción del Estado moderno, en el siglo XVII, impulsó la cuestión del carácter soluto del Estado frente a la religión, que había regado con sangre de luchas civiles las tierras europeas, desde España hasta los países eslavos, y estuvo motivada más por la voluntad de racionalizar el poder desde la metafísica de la época que por su autoafirmación absoluta. La tensión con el cristianismo se vio reeditada a la postre. Incapaz de mantenerse en su legitimidad desde la mera apelación a las estructuras metafísicas del racionalismo mecanicista, el poder del Estado acabó siendo sensible a las exigencias sociales que un cristianismo filosófico, secularizado en materia de moralidad, planteaba desde la actividad radical de la crítica. Fue así como la primera recepción moderna de Maquiavelo concluye con la fundamentación moral del Estado de la Ilustración, cuyo nombre más preclaro es el de Kant.

El segundo momento fue inmediato y se dio en otra clave. Si la primera recepción había hecho de Maquiavelo un teórico del príncipe

moderno y de la razón de Estado, la segunda, por obra de los idealistas alemanes, hizo de él un teórico de la nación y del republicanismo antiguo. La diferencia no podía ser más radical. Pues si en el siglo XVII el Estado soportaba las críticas de la razón moral, ahora, a principios del XIX, tras el exceso ilustrado de la Revolución Francesa, era la misma razón moral la que confesaba su estructura nacional como marco insuperable, y desde ella el Estado pasaba a ser un principio sagrado que, justo por eso, se evadía de toda crítica. Los textos de Fichte y de Hegel son los testimonios de este momento, en el que el poder no se afirma por su propio valor absoluto, sino como instrumento necesario de realización de la nación en el mundo.

En el tercer momento de la recepción ya no tenemos en Maquiavelo al teórico del Estado, ni de la nación republicanamente afirmada, sino al teórico del Poder como estructura de la propia subjetividad, sea individual o colectiva. Este tercer momento, que eleva la obra de Maquiavelo al discutible estatuto de la metafísica, o cuando menos de la ontología, se deja rastrear en la obra de Nietzsche, pero no es ajena a la obra de Weber, si bien en este autor no se da al margen de los otros estratos de la lectura tradicional. El poder ya no es una dimensión del Estado, ni de la nación, sino sobre todo del Sujeto, por mucho que sea la respuesta de éste a un mundo dominado por un azar que, mientras tanto, ha transcendido su *topos* clásico del ámbito sublunar para colmar la propia estructura de lo real. Es así como una obra circunstancial, motivada por la situación histórica, caracterizada como respuesta a la excepcionalidad de la decadencia del orden italiano, acompañó a la peripecia moderna, hasta convertirse en expresión de la época del nihilismo europeo.

En nuestro presente, sin embargo, urge preguntarse, no obstante, si el fantasma de Maquiavelo ha sido exorcizado mediante la crítica moral, si queda reducido a la vieja alma de la razón de Estado o si queda disciplinado desde la Ontología de la Voluntad de Poder. Urge renovar la cuestión de la política. Conviene plantearse, una vez más, ante los problemas que aquejan nuestro orden político, si basta con la crítica externa al poder, o si, por el contrario, y por mucho que sea caracterizado desde otros ámbitos como la encarnación del mal, debemos penetrar en su alma y transparentar sus reglas con la finalidad de manejarlo de forma controlada y responsable. Pues, no sólo podemos preguntarnos si el Poder ha de ser responsable ante la moralidad, la religión, la cultura o el arte, sino también, y primordialmente, si ha de responder de su propia práctica ante sí mismo. Sin esta convicción, resultará difícilmente viable una reconciliación con el poder, como en todo caso viene a ser tan necesaria para el pensamiento democrático.

Todas estas cuestiones y muchas más que ahora han quedado en el tintero son abordadas por los textos aquí reunidos, algunos de los cuales fueron discutidos en la UIMP valenciana durante un curso celebrado entre los días 4 y 8 de marzo del año 1996. Alguno de aquellos trabajos ha quedado en el camino, mientras que otros vinieron a ocupar su lugar. También debe hacerse constar que todos estos materiales fueron generándose gracias a las actividades mantenidas en común por sendos Proyectos de Investigación, a saber: *Ética y antropología. Un dilema kantiano* (PS94-0049) y *Soberanía, cultura, Europa en el pensamiento político de la época de Weimar* (PB94-0131-C03-01), adscritos ambos al Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas y cuyos respectivos equipos de trabajo se ven coordinados por quienes ofician en esta ocasión como compiladores del presente volumen colectivo.

Madrid, primavera de 1998

ROBERTO R. ARAMAYO
JOSÉ LUIS VILLACAÑAS

A MODO DE PRÓLOGO

SEMBLANZA DE FRANCISCO TOMÁS Y VALIENTE, INTELECTUAL CRÍTICO Y HOMBRE DE ESTADO

ELÍAS DÍAZ

Aquella mañana del 14 de febrero todo era, o parecía, normal en nuestra Facultad. Pero el asesino estaba ya allí, al lado nuestro, en los pasillos del cuarto piso, junto a nuestros despachos, a esa hora, cercanas las once, en que unos y otros –ajenos a la inminente tragedia– preparábamos nuestras clases, atendíamos otras tareas, hablábamos por teléfono con él... Todo aquello, el crimen, su muerte, sigue siendo como una terrible, falsa, pesadilla de la que, sin embargo, no puede uno liberarse pero que también nos negamos a convertir en negativa y definitiva aniquiladora realidad.

Para mí, Paco sigue vivo, y así seguirá, aunque simulemos no intentar querer verle por el momento. Sigue vivo, por su ejemplo, por sus actos, por sus trabajos y sus libros, en la memoria de todos nosotros. Él lo dejó escrito un día en la muerte de otro común amigo, el bueno de Plácido Fernández Viagas; éstas fueron entonces sus palabras: «Pero quienes hemos conocido y querido a Plácido lo haremos vivir mientras vivamos, porque los muertos viven en la memoria de los vivos». Otro Francisco, Giner de los Ríos, habló siempre entre nosotros de encontrar el sentido de la Humanidad precisamente en esa comunidad de los muertos de todos los tiempos, incluso de los muertos más anónimos, con los vivos que en cada época tratan de explicar, crítica y solidariamente, las raíces del pasado y del futuro. Como historiador que era, nuestro amigo asesinado sabía muy bien de la perentoria, absoluta, necesidad de no dejar destruir nunca esa memoria personal y colectiva.

Veo a Francisco Tomás y Valiente como jurista riguroso y exigente, como profesor siempre dispuesto a enseñar y aprender, como intelectual crítico y sereno, pero a la vez también como verdadero hombre de Estado. Era un hombre de palabra, de libros, de lecturas, de reflexión, de razón y un hombre de leyes, de Derecho, de Estado, de Estado de Derecho. Una acertada expresión suya podría muy bien resumir y coordinar esa doble faceta de su personalidad y de su pensamiento: «La

razón de Estado del Estado de Derecho es el Derecho, o, mejor todavía, los derechos, sobre todo los derechos fundamentales de los ciudadanos».

Reunía en muy alta medida esa doble, no fácil, condición de las virtudes, por un lado, del intelectual, del profesor, y, por otro, del político o, si se prefiere, del hombre público, con sentido del Estado y de la importancia básica de sus instituciones. Poseía rigor científico, capacidad de análisis, talante crítico pero, a la vez, capacidad de decisión, de firmeza, siempre prudente, con contención y comprensión del límite. Desde sus propias ideas, desde posiciones abiertamente socialdemócratas, era un hombre de concordia, de paz, de búsqueda del acuerdo, de entendimiento (en las dos acepciones de la palabra), un hombre con sentido de la responsabilidad, propia y ajena, con profundas convicciones. ¿Le han asesinado por todo eso?

Valenciano e historiador, atendía a todas las comunidades autónomas pero muy especialmente a las cosas de antes y de ahora de Cataluña y del País Vasco: la situación en éste le preocupaba más que nada –sólo se preocupa uno por lo que de verdad ama–, le dolía la persistencia y agudización de la irracionalidad y la agresividad por parte de minorías mineralizadas y dogmáticas, y sobre todo su apoyo y/o su práctica incesante de la violencia directa. El pasado 27 de diciembre escribía así en su casa valenciana de Alboraya, relegando como menores otros problemas: «Sólo una pesadilla nos amenaza y angustia como enigma cuyas soluciones se desconocen: el del terrorismo de ETA [...]. Y –añadía premonitoriamente– se sienten como heridas casi propias los tiros de los asesinatos de ETA». Su último, póstumo, artículo lo motiva precisamente el asesinato de otro gran luchador por la democracia, Fernando Múgica Herzog.

Pero había algo que sí conocía y exigía con toda claridad y decisión Francisco Tomás y Valiente: la necesidad de que el delito y el crimen, el terrorismo, fueran combatidos por el Estado y la sociedad no con esas mismas armas ilegales y violentas sino precisa y justamente por medio de las leyes y de la razón, con la Constitución, con el ordenamiento jurídico, con la acción judicial y antes policial, todo en el marco del Estado social y democrático de Derecho. Que no se haga de este modo, avisaba textualmente será «el peligro mayor, el riesgo más preocupante de nuestro inmediato futuro». Pocos habrán luchado tanto como él contra la tortura y contra las acciones ilegales e ilegítimas de los poderes públicos.

Una persona así, defensora de la España plural, del Estado de las autonomías, de la historia, la cultura y el «hecho diferencial» de todos pero principalmente vasco y catalán, es la que ha sido alevosamente asesinada. En otra luctuosa ocasión, en otro crimen de ETA, en la muerte vio-

lenta de otro común amigo, el profesor Manuel Broseta, nos hacía Francisco Tomás y Valiente estas impresionantes reflexiones: «Nadie tan poco fanático como él. Tal vez por eso tuvo que asesinarlo un fanático. La muerte siempre asombra, pero cuando es fruto intencionado y frío de la mano del hombre produce estupor e indignación. ¿Cómo es posible matar así? –inquiría con horror aquél–. ¿Cómo es posible disparar un tiro en la nuca a una persona identificada, pero desconocida, a quien ni siquiera es posible odiar, pues nunca se ha oído el timbre de su voz, ni sus palabras? Cualquier seudo-razón política desaparece ante el hecho crudo de la mano, la pistola y la nuca. ¿Cómo puede hacer eso un ser humano a otro? –volvía a interrogarse, en el límite mismo de lo inefable–. No busco explicaciones ni respuestas: prefiero quedarme con mis preguntas sin perdón», concluía allí.

Pero no era, desde luego, cierto que no buscara ni tuviera respuestas y propuestas para esas preguntas. Antes y después, lo que él siempre nos señalaba era la necesidad fáctica y el deber ético de seguir luchando y trabajando contra la barbarie y la violencia, por la paz, contra la destrucción de la razón, por la libertad, la democracia, el Estado de Derecho, la dignidad humana. Ésa es y debe ser también nuestra tarea, la única que puede dar esperanzador sentido afirmativo a la brutal negación de todo ello por los asesinos del amigo y compañero Francisco Tomás y Valiente.

I. EXCEPCIONALIDAD Y MODERNIDAD: *PRINCIPE NUOVO* Y *VIVERE POLITICO*

JOSÉ LUIS VILLACAÑAS BERLANGA

1. LA MODERNIDAD DE MAQUIAVELO

Quien quiera hacerse una idea medianamente precisa de lo que se ha pensado sobre la obra de Maquiavelo, puede dirigirse al ensayo de Isaiah Berlin, «La origininalidad de Maquiavelo», que se encuentra en su libro *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*. Todo su primer punto constituye un listado de la doxografía, descrita con una rara maestría rapsódica, finalmente destinada a producir una *captatio benevolentiae* a favor de su propia propuesta acerca de lo más original de la obra de Maquiavelo. La estrategia de Berlin, no hay que dudarlo, es inapelable. Su mirada, igualmente penetrante, y estoy convencido de que se halla cercana a la verdad. Pero dudo que haya extraído las consecuencias oportunas.

Maquiavelo, dice esta versión, no sería el autor de una inicial diferenciación de las esferas de acción social. Más bien, la peculiaridad de Maquiavelo estaría en su tesón por diferenciar dos ideales de vida incompatibles: el cristiano y el pagano. Mientras que el primero, si se despliega con toda su lógica, impone un individualismo pendiente de su propia salvación, el segundo puede atentar contra este ideal, pero como contrapartida puede configurar una comunidad humana satisfactoria. La peor opción consiste en elegir el camino del medio, el que no responde a ninguna lógica. Como conclusión de esta tesis, lo bueno y lo malo no son conceptos unívocos, sino que se dicen respecto del individuo cristiano o de la comunidad mundana.

Con esta propuesta, Berlin se distingue con fortuna de las interpretaciones más triviales de esta tesis, que o bien reducen la esfera de la política a la lógica autónoma de crear, mantener y aumentar el poder, o bien la consideran una mera técnica de los medios adecuados al gobernante, dejando para la moral el discurso exclusivo de los fines. No es esto. Cada esfera de acción es completa en sí misma, genera un *ethos*, discrimina sus fines y sus medios óptimos, constituye en suma un sistema cerrado de valores.

Así que la ética política debe proponerse sus fines y medios propios, y lo que dice Maquiavelo es que éstos, derivados de la cultura pagana, son irreductibles a los propios de la religión cristiana. La negativa de Berlin a exponer esta tesis en términos de diferencia entre la moral y la política es importante, porque en este esquema habría dos morales, de la misma manera que en el siglo XIII floreció la doctrina de la doble verdad. De hecho, no hay que descartar, vía Dante y el primer renacimiento florentino, un eco de averroísmo en Maquiavelo.

Muchas de las ideas de la interpretación de Berlin resuenan a Weber. Mas no logro apreciar bajo la fluida prosa del ensayista una voluntad de teoría. Todos los argumentos contra una visión monoteísta de la realidad humana parecen acertados. Pero siempre nos dejan un regusto de superficialidad que, por lo demás, florece por doquier en toda su obra. «Después de Maquiavelo, la duda es culpable de infectar toda la construcción monística», dice Berlin en la página 141 del ensayo citado. Y es verdad. La consecuencia de esta verdad debería marcar el límite del fanatismo y de la persecución. ¿Pero estas dudas y estas consecuencias se dan en el mismo Maquiavelo? Berlin se ha planteado esta pregunta, por lo demás obvia. Cualquiera que mire la obra de Maquiavelo, siquiera sea de lejos, no puede dejar de recordar que, si él describió efectivamente la ética de la política, entonces de ella no se seguía tolerancia y civilidad, sino tanta persecución, crimen y vergüenza, como de la forma de vida rival, del cristianismo –apenas existente en su forma pura– y, sobre todo, de ese camino mixto, híbrido, monstruoso, por el que los ideales de salvación invaden los terrenos de la política, como es el caso de Savonarola.

Parece entonces que Berlin tiene razón cuando echa en cara a Maquiavelo una ligera incoherencia. Él, que había denunciado el monoteísmo de la visión cristiana del mundo, se había convertido en un monoteísta pagano. Habría reconocido la hostilidad entre la ética política y la ética cristiana, pero habría ignorado el territorio, todavía sin descubrir, de la moral humana. Así que la modernidad de Maquiavelo, finalmente, no sería tal: su mundo sería dualista, no pluralista; en él, dos potencias absolutas y recíprocamente demoníacas se disputarían el dominio del hombre en un esquema muy antiguo y tradicional.

¿Es realmente así? ¿Estamos ante el Maquiavelo monoteísta del único Dios del Poder? Lo dudo. En la medida en que Maquiavelo asumió claramente la lógica del mundo pagano, no tuvo más remedio que reconocer su íntima pluralidad, su politeísmo y, por tanto, asumir otros valores y esferas de acción. Con plena coherencia lo hizo. Maquiavelo

es uno de los primeros que analiza la esfera del *eros*, tanto en su vida[1] como en su obra *La mandrágora*. En segundo lugar, se torna muy sensible al dios autónomo de la ciencia, con su preciso respeto por la *realitá effettuale*. Por lo demás, demostró poseer una seria conciencia del dios de la estética, como lo demuestra su capacidad como escritor de comedias y su enfado con Ariosto, confesado a Luis Alamanni, el 17 de diciembre de 1517, por no citarlo como poeta, tras leer su *Orlando furioso*. El mundo pagano no era un cosmos tan organizado como el cristiano, y su complejidad, que tiene como modelo final la variabilidad de la naturaleza (a Vettori, 31-1-1515), es tan amplia, que los déficits de integración, lo que Maquiavelo llamó fortuna, tienen que ser compensados, primero por la mimesis y luego por el valor emergente de la magia, que Maquiavelo rozó en algún pasaje de su vida, como otro dios autónomo. Así que no tenemos aquí el esquema dualista, gnóstico, de dos formas de vida que se oponen radicalmente, ambas cerradas y definidas, ambas incompatibles, ambas intolerantes. La situación es bien distinta.

Al no reparar en esa complejidad del florentino, Berlin no ha podido identificar una complejidad en su pensamiento que tiene que ver con la propia realidad de su modelo de política, en la medida en que proponga un *ethos*, y no una mera técnica. Pues la ética de la política pagana de *El príncipe* no parece la misma que aquélla ofrecida en los *Discursos*. La investigación especializada, que desde antiguo se ha hecho cargo de esta tensión entre las dos obras, ha decidido resolverla identificando *El príncipe* con la autonomía de la esfera de acción de la ciencia, en tanto discurso meramente técnico, que no debe cejar en la descripción de los fenómenos de la realidad por mucha que sea la presión de valores religiosos ajenos a la objetividad. Esta posición, que es la de Carl Schmitt, tal y como lo desarrolla en su libro *La dictadura*, hace de Maquiavelo un moderno justo en la misma medida en que lo es Leonardo, como un mero técnico al servicio del poder que puede

[1] «Basteos saber [le dice a Vettori, el tres de agosto de 1514] que, cerca ya de los cincuenta años, ni éstos solos me ofenden, ni los caminos duros me agotan, ni la oscuridad de la noche me espanta. Todo me parece llano, y a cualquier apetito, aunque diverso y contrario de lo que debería ser el mío, me acomodo. [...] He dejado pues de pensar en las cosas grandes y graves; no me agrada ya leer las cosas antiguas ni razonar de las modernas: todo se ha convertido en razonamientos dulces, por lo cual agradezco a Venus y a toda Chipre» (Ed. esp.: N. Maquiavelo, *Epistolario, 1512-1527*, FCE, México 1990, ed. de Stella Mostrangelo, p. 175). El 25 de febrero de 1514, le señala a Vettori que «sigáis el amor con todas vuestras fuerzas, y que el placer que tengáis hoy no lo tendréis mañana, y si la cosa está como me habéis escrito os envidio más a vos que al rey de Inglaterra» (*op. cit.*, p. 162).

pagar. Pero entonces, ¿qué son los *Discursos*? ¿O es que no sólo hay una contradicción entre la ética política y el cristianimo, sino también entre la técnica política y la ética política, entre *El príncipe* y los *Discursos*? ¿Cuál es entonces el secreto de Maquiavelo?

2. La contradicción interna de Maquiavelo

Resulta muy difícil avanzar por este camino. Que Maquiavelo ha sido apasionadamente sensible a los diferentes ámbitos de la vida humana parece evidente. Pero, en aquéllos que la perciben, tiene de peculiar la conciencia de esta pluralidad justo el motivar a la inteligencia para hallar las relaciones entre estas diversas esferas, no diré que con la idea de reconstruir una unidad, pero sí de forjar un tejido vital. Así lo hizo también Maquiavelo, que conoció las tensiones entre la técnica y la ética política, entre la erótica y aquellas dos, entre la estética y aquellas tres, y entre el cristianismo y todas ellas. Pero no tuvo conciencia de dualidad alguna. El problema de Maquiavelo es, pues, mucho más complejo.

Ante todo, el propio Maquiavelo comprendió la funcionalidad del cristianismo en su época (*Discursos*, I, §12) para regir las relaciones entre los ciudadanos de los diferentes Estados, con lo que su apuesta por el paganismo nunca se puede considerar total. Además, y en segundo lugar, carece de sentido identificar modernidad y anticristianismo o pensar que el cristianismo era hostil a las demás esferas de acción. La Reforma, renovación cristiana radical, así lo mostró, al ser capaz de restablecer estrechas relaciones entre el cristianismo, la ciencia, la estética y la política. Así que a fin de cuentas, quizás el pluralismo de las esferas de acción en Maquiavelo configure un cosmos precario, mas en todo caso premoderno. No pagano, pues no podría serlo. Pero sí el propio de un mundo que ha rebajado las exigencias de coherencia y que introduce dentro de su sentido de orden la aceptación del azar y de la finitud. Así ha entendido Maquiavelo el eros, el arte, el poder, la ciencia y entre ellos ha querido tejer un tapiz, cierto que débil, mas no menos deseado. Pero entonces, ¿cómo dejar sin resolver, abierta, sin pensar, aquella aparente contradicción entre técnica y ética política?

Esta segunda tensión entre *El príncipe* y los *Discursos*, interna a la obra política de Maquiavelo, es muy evidente. Los *Discursos* muchas veces dejan caer valoraciones que son claramente extra-objetivas, que implican una identificación del escritor con los valores que se describen, y que por eso exceden la mirada del técnico. Quizás exagerando

un poco, Corrado Vivanti considera esta obra como un manifiesto político para refundar la República italiana, pero en todo caso es preciso reconocer que es una obra que excede el campo de la mera teoría[2]. Y si esto es verdad, su opción republicana y valorativa chocaría con el despiadado objetivismo técnico que, según Schmitt, determinaría el discurso de *El príncipe*. Sternberger ha dicho con rotundidad que el «concepto de lo político de Maquiavelo es el aristotélico»[3]. Pero Aristóteles no parece muy presente en *El príncipe*. Una vez más, las cosas parecen muy complicadas.

La contradicción interna a la obra de Maquiavelo ha sido evidenciada, de una forma luminosa, por el mismo Sternberger, en su reciente libro *Dominación y Acuerdo*. Allí, en la página 149 se nos recuerda que el héroe más denostado de los *Discursos* es Julio César, mientras que el héroe más celebrado por *El príncipe* es otro César, el Borgia. ¿Cómo puede ser esto? Por mucho que el canto de Maquiavelo a la antigua Roma no pueda identificarse con la *politeia* aristotélica, tampoco la tiranía (la *potestà assoluta*) cabe dentro de la constitución romana. La contradicción entre los *Discursos* y *El príncipe* no se puede resolver entonces desde la adscripción de Maquiavelo a la ética política del paganismo, sin más. Pagana es desde luego la ética de los *Discursos*, pero moderna es la mera técnica de *El príncipe*. ¿En qué quedamos entonces? ¿Hay un *ethos* pagano y político? ¿O meramente tenemos el mero hombre técnico, sin prejuicios ni valores?

En esta tensión entre las dos obras, sin ninguna duda, se denuncia el momento histórico de este hombre, su dimensión de testigo privilegiado de una época que no es moderna ni antigua, sino que cabe sobre todo caracterizar como época de tránsito. Podemos llamar a este momento el estado de excepción del orden europeo medieval antes de construir el orden propiamente moderno. También se le llama Renacimiento.

Una vez que aquel orden medieval se hubiese roto, y antes de que el orden moderno se constituyese, sin embargo, en ese lapso temporal breve y caótico, se liberan los recursos materiales y las energías subjetivas con las que Europa intentará superar los endémicos tiempos de crisis del futuro. Un testigo de este caos es, sin duda, Hamlet, y otro más tardío y risueño es Don Quijote. Un ensayo de supervivencia lo ofrece Montaigne. El héroe furioso más tardío de este mundo es desde

[2] Cf. Introducción a la edición de Turín, 1983, de los *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*.

[3] Sternberger, *Dominación y acuerdo*, Gedisa, Barcelona 1994, p. 84.

luego Bruno. Todos sin embargo se encaminan a la muerte, una vez que irrumpa la tremenda autoafirmación de la subjetividad que en Descartes instituye una nueva certeza. El secretario florentino es anterior a todo ellos, y sus tensiones son otros tantos anuncios del insoportable desorden conceptual de una época que sólo podía salvarse con una nueva fundación.

Maquiavelo es un testigo profético que busca desesperado por un camino erróneo. La contradicción de su obra procede de este carácter testifical. Procedente de un orden medieval en el que se mueve críticamente, pero que ya agoniza[4], y al que sin embargo se siente forzado a ser fiel[5], Maquiavelo, dotado de una «lunga esperienza delle cose moderne», comprende que algo nuevo ha irrumpido en la historia, algo terrible, un nuevo Estado personificado en Francia[6], la ancestral enemiga Francia que así se sitúa evolutivamente muy por delante de Italia. Maquiavelo intenta que una vieja cultura política, la italiana, reaccione para ponerse a la altura histórica de un rival, que acaba de dotarse del instrumento más formidable de la Modernidad, un Estado nuevo que conviene explicar y comprender. Mas entender el nuevo Estado significa para Maquiavelo reconducirlo a su viejo sueño republicano. El fracaso en esta operación será total, hasta el punto que se podría decir que lo más propio de Maquiavelo es justo este fracaso. Tan propio que creo que todavía no se ha descubierto realmente en qué consiste. Tan secreto que hoy todavía cualquier ignorante se atreve a decir por ahí que Maquiavelo, el técnico de la política, ha triunfado. No se sabe que

[4] Cf. Elena Gasano Guarini, «Machiavelli and the crisis of the Italian republics», en Gisela Bocl, Quentin Skinner, Maurizio Viroli, *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge University Press, 1990, pp. 17-40.

[5] Cf. para este punto Nicolai Rubinstein, «Machiavelli and Florentine republican experience», en *op. cit.*, pp. 1-16. Cf. ulteriormente el trabajo de Robert Black, «Machiavelli servant of the Florentine republic», pp. 71-99.

[6] Se ha tenido en poco la valoración de las cosas de Francia que lleva adelante Maquiavelo en su *Ritratto di cose di Francia (Dell'arte della guerra e scritti minori*, ed. S. Bertelli, Milán, 1961, pp. 164-92). Allí se dice que «los pueblos de la Francia son humildes y obedientísimos y tienen en gran veneración a su rey». Libertad y *civiltà* no tienen lugar aquí. Los habitantes son *ignobilià*, que «tanto stanno sottoposti a nobili e tanto sono in ogni azioni depressi che sono vili». Aquí los nobles tienen una *mera autorità* sobre los comunes, a la que hay que añadir la completa autoridad fiscal del soberano, y el *merum imperium* del Gran Canciller, lejana del sistema del republicanismo. Aquí todo sucede *ut regibus placet*. Pero, como recuerda Elena Fasano Guarini, no se tiene todavía la categoría de absolutismo. El nuevo fenómeno no tiene nombre para Maquiavelo, porque tampoco se trata de una mera tiranía. Cf. para esto G. Cadoni, *Machiavelli Regno di Francia e «principato civile»*, Roma, 1974, pp. 81, 129, 148. Según Fasano, Maquiavelo recoge la imagen de Francia del texto de Claude de Seyssel, *La Monarchie de France* (1518), ed. J. Foujol, París, 1961. Para un análisis ver cap. XIX de *El príncipe*.

la imagen de Maquiavelo como técnico es el síntoma más preciso de su fracaso como teórico político.

En verdad, la contradicción de Maquiavelo es sólo esta cara bifronte de las épocas de transición, y se deriva de su voluntad de reconducir el fenómeno nuevo del Estado a categorías antiguas. Mientras que en los *Discursos* se recopila el saber tradicional de los secretarios florentinos, acumulado en dos siglos de política republicana, en *El príncipe* este saber del Estado, antes al servicio del perenne sueño de la hegemonía republicana florentina, capaz de reconstruir la Italia romana, se pone selectivamente al servicio de una figura que, por sí misma, denuncia el oportunismo de las épocas de transición: al servicio del príncipe nuevo capaz de construir en Italia un Estado moderno como el francés. En esta contradicción se espera, y se espera desesperadamente, que lo que no pudo realizar una ciudad que jamás logró ser una república potente[7], pueda lograrlo la figura, asistida por el antiguo saber, de un príncipe nuevo. Lo que *debía* nacer de este experimento, y el hecho de que sea contemplado como un experimento casi mágico, como un ayuntamiento entre jóvenes y viejos, debía ser lo más nuevo, lo más moderno de Maquiavelo. Tanto que era históricamente imposible.

3. La excepcionalidad del tiempo presente

Hay una clara frustación política en Maquiavelo. Basta recorrer la correspondencia con Vettori para comprenderlo[8]. Quizá esa plena conciencia de su vocación sea muy moderna –más de lo que él mismo supone–. Hundido por el destino, humillado por el poder, Maquiavelo sigue aferrado a su *arte de lo stato*. Ninguna otra actividad puede emprender. Incluso su producción como escritor y humanista queda atravesada por su sueño político. Pero esta atención permanente a las cosas del presente siempre va pareja de la profunda noticia de las cosas de los antiguos, propia de un humanista. En esta síntesis domina el ideal republicano del hombre bueno, del ciudadano activo, del varón

[7] Cf. N. Machiavelli, *Discursus florentinarum rerum post mortem iunioris Laurentii Medices*, ed. M. Martelli, *Tutte le opere*, Florencia, 1971, p. 24, donde dice que Florencia nunca ha sido una «reppubblica [...] che abbi avute le debite qualità sue». Igualmente, en *Discursos*, I, §49, donde se dice que Florencia nunca poseyó «lo stato, per il quale la possa veramente essere chiamata republica».

[8] «Me estaré pues aquí entre mis piojos, sin hallar hombre que de mi servidumbre se acuerde, o crea que pueda yo ser bueno para algo.» A Vettori, 10 de junio de 1514, *op. cit.*, p. 172. Y sobre todo, cf. la carta de 10 de diciembre de 1514: «Porque yo me consumo inútil».

virtuoso que pone en acto los valores antiguos, sobre el moderno técnico del Estado.

La vocación frustrada de Maquiavelo como hombre político bueno le hace escribir los *Discursos*. En el proemio del libro II se lee perfectamente: «El deber del hombre bueno es enseñar a otros el bien que no ha podido poner en práctica por la malignidad de los tiempos o de la fortuna, para que siendo muchos los capaces, alguno de ellos, más amado del cielo, pueda ponerlo en práctica». Hay aquí una conciencia del deber que excede la vocación del científico. Se trata de un deber de bondad. Berlin aquí tendría razón. No se trata de bondad cristiana, sino de bondad antigua, la que poseían los hombres *ordinatores* de ciudades, los *nomothetes* de costumbres, los *legislatores* de órdenes constitucionales. Con encarnar este hombre bueno, y a pesar de toda su insalvable desesperación, soñó Maquiavelo.

Maurizio Viroli ha dedicado un espléndido estudio a este *uomo buono* que aquí aparece en una cita de pasada. Con una erudición sin límites, y en la línea de Sternberger, Viroli ha demostrado que este concepto estaba perfectamente asentado en la tradición republicana de la Baja Edad Media, sobre todo en el contexto de la sabiduría política clásica rescatada con el auge de las ciudades del centro de Europa, esas ciudades que se caracterizan por «far capo da sè» y por gozar de una «libera libertà»[9]. Lo más interesante de su trabajo, en este punto, consiste en acudir al *Discursus florentinarum rerum* para concretar el sentido del *uomo buono* a partir de la vieja figura del *moderator* republicano. Pues lo que caracteriza este escrito, claramente destinado a reformar la constitución de Florencia, es la aguda conciencia de la corrupción del tiempo presente, que por lo demás atraviesa toda la obra de Maquiavelo, como un despertar del sueño del Renacimiento.

Desde antiguo se ha apreciado la insistencia teórica de Maquiavelo en el papel productor de orden de los conflictos sociales. La república perfecta de Roma depende de este sabio y moderado uso de las tensiones entre la Plebe y el Senado, y su ruina brota de la inmoderada escalada de esta tensión hasta convertirse en guerra civil. En el proemio al libro I de los *Discursos* se deja bien clara, hasta la angustia, la conciencia de la decadencia de los tiempos, «sin que quede ningún signo de la antigua virtud». Cuando Maquiavelo escribe la conmovedora carta desde San Cacciano, de hecho quiere confesarnos que él todavía

[9] Cf. *Rapporto delle cosa della Magna*, en el *Arte della Guerra*, p. 203. Cf. sobre la opinión de las ciudades suizas, E. Waldner, «Machiavelli und die *virtù* der Schweizer», en *Schweizer Beitrage zur Allgemeinen Geschichte*, 2, 1944, pp. 69-128.

es el único antiguo, el único signo de la vieja virtud. En ocasiones, como en este proemio, Maquiavelo llega al límite de reconocer una decadencia ontológica, «como si el cielo, el sol, los elementos, los hombres, hubieran variado sus movimientos, su orden, sus potencias desde los tiempos antiguos». La excepcionalidad de los tiempos modernos como época de corrupción determinará sin niguna duda la excepcionalidad técnica del *Príncipe*, como veremos. Sólo un momento de radical decadencia puede confiar en la potencia sublimada de la técnica. Pero lejos de proyectar sobre Maquiavelo la comprensión moderna de la técnica como mero medio, deberíamos más bien invocar la imagen casi mágica de una técnica como medio indisolublemente unido a un fin. ¿Se ve ahora cómo es posible que *El príncipe* no sea contradictorio con los *Discursos*?

Pues bien, en esta época corrupta, llena de conflictos extremos, en los que los *beneficiati* y los gentilhombres de la época feudal imponen su mero dominio, el hombre bueno amado por el cielo habría de fundar una república. Como dice Viroli, «la única posibilidad de que una ciudad desordenada recobre su orden es la emergencia de un "savio, buono e potente ciutadino" que introduzca reformas institucionales y leyes que puedan moderar los apetitos de la nobleza y el populacho y así restablezca la libertad»[10]. Maquiavelo soñó ser el brazo de este poderoso ciudadano. Todo el primer libro de los *Discursos* prepara –con su valoración positiva del conflicto– la figura de este *moderator*, cuyo campo de acción sin duda es la ciudad de Florencia. Aplicar este saber, alcanzado en estrecho contacto con las fuentes latinas, era el objetivo del *Discursus florentinarum rerum*. Al fracasar, Maquiavelo tenía el deber de preservarlo para otra ocasión y otro hombre. Así escribió los *Discursos*. *El príncipe* lo escribió porque finalmente llegó a creer –no sin resistencias– que esa ocasión había de llegar por la vía de los Médicis, primero de Juliano, y luego de Lorenzo[11].

La evidencia que debía crecer en el pecho de Maquiavelo puede expresarse así: la posibilidad de que un *moderator* u hombre bueno recomponga los órdenes de la ciudad es mínima en un tiempo corrupto. Por tanto, la posibilidad fundamental será que un hombre inmoderado y, en este sentido, dominado por la pasión, en sí mismo malo, se haga con el poder de un Estado. El §18 del libro I de los *Discursos*

[10] Maurizio Viroli, «Machiavelli and the republican idea of politics», en Gisela Bocl, Quentin Skinner, Maurizio Viroli, *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge University Press, 1990, p. 168.

[11] Cf. A. Vettoti, 10 de diciembre 1513, *op. cit.*, p. 138.

muestra esta clara conciencia y la eleva a reconocimiento de un destino ínsito en la naturaleza misma de las cosas. Allí, tras hacerse eco del círculo aristotélico entre leyes y costumbres, y tras mostrar la falta de compás entre los ordenamientos y las leyes que responden a los acontecimientos, antes de hundirse en la desesperación de otras veces, fundada en la carencia de flexibilidad del orden humano frente a la movilidad del tiempo, Maquiavelo reconoce que la adecuación del orden de la ciudad al momento concreto sólo puede hacerse mediante la figura extraordinaria de un príncipe.

Naturalmente, esta evidencia no destruye su voluntad de responder al reto de la situación. Al contrario, muy formado en la tradición romana, con amplios contactos con el estoicismo, Maquiavelo recoge el envite. En el proemio había dicho: «Hay mayor virtud allí donde la libertad de elección es menor». En cierto modo, de eso se trataba: de una virtud extrema, excepcional. Y en ella se dibuja el experimento de Maquiavelo, que no por eso deja de ser el sueño de un hombre bueno. Así llegamos a la tragedia central de toda su producción teórica. Pues aquel medio extraordinario del príncipe, capaz de fundar el orden de un nuevo Estado amplio, como la Francia moderna, exige los medios extraordinarios de la violencia y las armas. Entonces, dice Maquiavelo, plenamente consciente del dilema, «reconducir una ciudad a una verdadera vida política presupone un hombre bueno y volverse por la violencia príncipe de la ciudad presupone un hombre malo» (*D*, I, §18).

Con ello tenemos que el rasgo antropológico del ser humano que debe conquistar el poder es contradictorio con la finalidad de impulsar la reforma constitucional. Pues aquél debe ser un príncipe violento, mientras que la finalidad constituyente reclama un hombre bueno. La clave reside en saber si es posible esta casi mágica metamorfosis[12] que acabe transformando al príncipe nuevo en príncipe bueno. Maquiavelo no se engaña: rarísimas veces un hombre bueno, en sentido clásico o cristiano, querrá llegar a príncipe por malos caminos. Pero más raramente todavía un príncipe malo querrá reconducir su poder a la reforma constitucional y al mantenimiento del *vivere politico* republicano. El problema que aquí se plantea Maquiavelo será el del *credo quia absurdum est* de toda lógica política revolucionaria, presa de la misma problemática de los estados de excepción y víctima de la misma absurda fe.

[12] Este concepto es propio de Maquiavelo, y a veces lo usa para describir el cambio de un hombre ante la irrupción de una realidad hasta ahora imprevista y a la que resulta muy sensible. Cf. Carta a Vettori, 25 de febrero de 1514, *op. cit.*, p. 159.

En este escaso margen de maniobra que impone la necesidad debe operar la virtud de los viejos tiempos, conservada por ese hombre bueno que es el escritor. Al fin y al cabo, los hombres de letras, como dice el §10 del libro I de los *Discursos*, son los que siguen en excelencia a los que obtuvieron gloria y fama, como fundadores de repúblicas o caudillos de los ejércitos de la patria. En todo caso, parece inevitable trabajar con la idea de la excepcionalidad de un príncipe. El repliegue de ese príncipe nuevo hacia el *vivere politico*, y por tanto, su metamorfosis en principe bueno, es lo problemático. El planteamiento, en otra clave, se puede perseguir también en *La mandrágora*.

Conviene señalar con exactitud el momento en que el príncipe nuevo se transforma en príncipe bueno, político o civil[13]. Pues el primero tiene que ver con el Estado, mientras el segundo tiene que ver con la *civitas* o república. El primero tiene que ver con la forma del nuevo Estado de Francia, mientras el segundo tiene que ver con la forma de la vieja Roma. La cuestión fundamental de la obra de Maquiavelo reside justo ahí: ¿cómo pasar del arte del Estado al arte completo de la política, del que aquél constituye sólo una parte? ¿Cómo enderezar el arte del Estado a la formación de la república? Pues el arte del Estado sólo invoca la técnica de fundar, mantener y extender un *dominium*, sobre todo en un mundo problemático de relaciones internacionales peligrosas. Por eso puede incluso dirigirse, como dice el capítulo V de *El príncipe*, a la destrucción de una *civitas*. Pero el arte de la *civitas* aspira a la fundación de un poder civil, según la normatividad republicana, con su sentido de la igualdad[14] y de la justicia, su vinculación a la ley, su orden unitario que bloquee la guerra civil, su elección de cargos según el criterio de la excelencia[15], etcétera, todas ellas características del humano *vivere politico*. En suma, la cuestión es cómo el príncipe nuevo puede dar lugar a este *vivere politico*[16].

Así que el príncipe nuevo puede fundar un Estado, lo que todavía no es fundar una *civitas*. Lo primero puede hacerse de múltiples formas, y tener múltiples maneras, con gobiernos autoritarios, como el Estado

[13] Estas categorías habían sido desplegadas por Coluccio Salutati, en su *De Tyranno*, quien había contrastado el *regimem despoticum* con el *principatus politicus*, que es siempre *legibus restricta*, y no *legibus solutus*, como acabará siendo el príncipe moderno. Cf. Viroli, *op. cit.* pp. 150-1.

[14] *Discursos*, I, §55, se deja claro el componente antifeudal del *vivere politico* y, con ello, la necesidad de una igualdad civil. Ésta es una de las virtudes de los germanos. También se dice en I, §2.

[15] Cf. *Discursus florentinarum rerum*, *op. cit.*, ed. S. Bertelli, Milán, 1951, p. 269; *Discursos*, III, §28.

[16] Cf. Viroli, *op. cit.* pp. 152-61.

turco, o con gobiernos civiles, como el nuevo reino de Francia. En sí mismo, el Estado no tiene normatividad interna. La *civitas*, por su parte no puede vivir sin ella. El plus de bondad y de saber que debe incorporar el príncipe nuevo para fundar una *civitas* es lo que secretamente vincula los *Discursos* con *El príncipe*. Por eso, entre estas dos obras no hay ninguna contradicción. En todo caso, lo que denota la propuesta de Maquiavelo es la íntima convicción de que ha pasado la hora de las repúblicas puras, como motor expansivo de la construcción de órdenes civiles. La excepcionalidad de los tiempos impone la concentración de la virtud no en el pueblo entero, sino en el príncipe. Sólo su auxilio por el hombre de letras producirá el pacto y la metamorfosis, la orientación hacia lo mejor, hacia la *civitas*. El programa del Renacimiento alcanza así en Maquiavelo plena conciencia de su íntima debilidad, de su extremada inverosimilitud. Pues el humanista no puede platónicamente aspirar al poder, sino sólo asistirle como una figura auxiliar.

La estrategia del florentino ha de avanzar así entre antinomias y dilemas. El príncipe excepcional tiene ante sí, según el saber clásico de la retórica, dos caminos divergentes: convertirse en príncipe tiránico o en príncipe civil. Si lo primero (*D*, I, §10), su destino es fatal. «Dado que los hombres no pueden garantizar su seguridad más que con el poder», estos tiranos están forzados a fomentar su propia violencia. Como se lee en el *Dell'asino d'oro*, «este apetito destruye los Estados, y es tanto más admirable que cada uno conozca este error y ninguno lo evite»[17]. La clave de esta posición es que el malo ni siquiera puede reconocer el mal que posee. Este camino, por tanto, parece cerrado. El tirano no puede convertirse en príncipe civil, ni por tanto fundar una *civitas*. Puede fundar un *dominium*, un Estado, una unidad de dominación soberana, pero esto nada tiene que ver con un orden político. Esto es sólo un poder.

4. El experimento de Maquiavelo

Con todo, puede abrirse paso una estrategia ulterior, que conviene analizar, porque es la secreta esperanza de Maquiavelo. Se trata de la posibilidad de conversión del príncipe nuevo en principado bueno, superando al mero príncipe civil francés desde una genuina *civitas*

[17] Asino, 46-7, en N. Machiavelli, *Il teatro e gli scritti letterari*, ed. F. Gaeta, Milán, 1965, p. 285.

republicana. Para eso, el hombre de letras que es bueno, deberá ser el consejero del príncipe nuevo y fecundar políticamente su acción. Mas para eso el príncipe nuevo no ha de ser príncipe tiránico. La impotencia ontológica de que el príncipe malo vea el bien no quedará superada por la virtud del hombre de letras, fiel a la antigua virtud. El príncipe nuevo, sin embargo, no tiene por qué ser enteramente malo. Cuando en el capítulo IX de *El príncipe* se analiza el principado civil, curiosamente, se ha dejado atrás aquel príncipe que llega al poder por medio de crímenes y que debe mantenerse con ellos, sin gozar nunca de la confianza de sus súbditos.

Es obligado aquí recordar que ni siquiera el ejemplo de César Borgia es la clave de la estrategia de Maquiavelo en *El príncipe*. Pues César es un príncipe nuevo sin duda virtuoso, pero alzado al dominio mediante la fortuna y las armas ajenas. Esta dependencia radical de la fortuna es constitutiva de su destino y por ella pereció. Dentro de este contexto, y condicionado por este principio en sí mismo débil, Borgia fue virtuoso, pero no lo suficiente como para superar el obstáculo insalvable de la extrema malignidad de la fortuna. Imitarlo no lo recomienda Maquiavelo sino a aquéllos que tienen con él en común el origen de su dominio. Lo que en Borgia ve Maquiavelo es un destino: en su situación «no podía conducirse de otra manera». En todo caso, conviene mantener que Borgia no llegó al dominio por crímenes «contrarios a toda ley humana y divina». Agatocles, que es el modelo de este último príncipe, recibe los cargos que habitualmente lanzamos contra Borgia. Sólo él carece de virtud; sólo él no consigue poder, ni gloria; sólo él pasa a convertirse en tirano.

El príncipe a quien dirige su obra Maquiavelo, sin embargo, no tiene nada que ver ni con Agatocles ni con Borgia. Ni es un tirano, ni debe su dominio a la fortuna. El príncipe que ha de poder surgir desde Florencia ha de ser un príncipe civil. Desde la teoría del conflicto que recorre todo el pensamiento de Maquiavelo, este príncipe sólo puede alcanzar el dominio por el favor de los nobles o por el favor del pueblo. De hecho, su función esencial consiste en encauzar este mismo conflicto. El capítulo IX de *El príncipe* se torna aquí especialmente relevante y denota su punto de conexión con los *Discursos*. La figura del príncipe que surge de esta situación social está condenado a ser un *moderator*, alguien que ponga a cada una de las facciones en su sitio, que equilibre las dos condiciones sociales si ha de poder mantenerse en el dominio. A largo plazo, el hombre de letras, que atesora el saber antiguo, puede convencer a este príncipe nuevo, pero civil, para que se convierta en un príncipe bueno y político.

Llegados aquí, la conclusión de este capítulo IX es inequívoca. Si el príncipe civil obtiene el poder desde el favor de los nobles, su *dominium* es débil, sobre todo porque todo noble es un rival. Quien lo obtiene por el favor del pueblo, posee un dominio más sólido. Así que, deba el poder o no al pueblo, el príncipe nuevo debe buscar su alianza. Ante todo, porque no cometerá grandes injusticias, ya que «el fin del pueblo es más honesto que el de los grandes». Segundo, porque el afecto del pueblo es más estable y mayor si el príncipe le beneficia a pesar de no deberle el poder. Entonces dice Maquiavelo: «Concluiré tan sólo diciendo que es necesario al príncipe tener el pueblo de su lado. De lo contrario no tendrá remedio alguno en la adversidad». No menos importante y clara es la conclusión simétrica: el peligro de este príncipe civil es convertirse en príncipe absoluto a fin de mantener un poder contra el pueblo. En este caso, se aplicará la previsión que ya vimos para el tirano.

Todo lo demás en el capítulo IX de *El príncipe* es confuso. Hay dos notas, sin embargo, que debemos analizar con sumo cuidado, porque, desde mi punto de vista, en ellas reside tanto la clave de toda la convergencia entre la pequeña obra y los *Discursos*, como la razón de la admiración profunda que Maquiavelo dedica a César Borgia. La primera de estas notas dice así: «Pero si quien se apoya en el pueblo es un príncipe capaz de mandar y valeroso, que no se arredra ante las adversidades, ni omite las otras formas convenientes de defensa, que con su ánimo y sus instituciones mantiene a toda la población ansiosa de actuar, tal príncipe jamás se encontrará engañado por él [pueblo] y comprobará que ha construido sólidos fundamentos para su mantenimiento». La segunda nota dice así: «Un príncipe prudente debe pensar en un procedimiento por el cual sus ciudadanos tengan necesidad del Estado y de él, siempre y ante cualquier tipo de circunstancias». Demasiado claro vemos que aquí se invoca una política expansiva, en la que el apoyo del pueblo sea reclamado de forma permanente, pero también en la que, por la dificultad de las circunstancias que ha de encarar esa ciudad, se requiera el liderezgo de ese príncipe.

Aquí estamos en los límites del arte del Estado. Aquí se reclama un Estado que, condenado por la lógica de su propia fundación a expandirse, reclama dotarse de la forma de una *civitas*, con sus valores republicanos. Aquí ya se habla de ciudadanos, y resulta claro lo que finalmente supone Maquiavelo: que sólo el pueblo puede formar una milicia capaz de dotar a este príncipe de armas propias. La clave de la admiración a Borgia surge de este hecho. La estrategia de Maquiavelo se hace visible: si un príncipe se dota de armas propias tiene que armar

al pueblo. Pero entonces encuentra la manera de ordenar funcionalmente la tensión entre nobles y plebeyos. Aquí se abre camino el modelo de Roma, que mediante la expansión exterior alivia la tensión interior. En esa política se generan claramente criterios para reconocer la excelencia, se produce la superación del mejor, y se expanden las costumbres republicanas. Ahí se forja el espacio donde es posible la metamorfosis del Estado en *civitas*, del príncipe nuevo civil en príncipe republicano.

Por eso no hay que extrañarse en modo alguno que *El príncipe* continúe con el problema de la armada, con la denuncia de las fuerzas mercenarias, etcétera. La creencia más secreta de Maquiavelo se expresa en esta frase: «Dado que no puede haber buenas leyes donde no hay buenas armas y donde hay buenas armas siempre hay buenas leyes, dejaré a un lado la consideración de las buenas leyes para hablar únicamente de las armas» (*Príncipe*, XII). La tesis es una clara confesión. En ella se afirma la dependencia de todas las virtudes republicanas respecto de la milicia nacional. Por eso Maquiavelo no necesita hablar aquí, en este librito, de la República: porque cree que una república se generará de su germen, a saber, de una buena milicia. Con las buenas armas, se dan por añadidura las buenas leyes. Esto se repite en los *Discursos* (I, §4). El ejemplo de Roma se reduce a su punto medular: frente a toda otra república antigua, Roma armó a su pueblo y lo lanzó a una política expansiva. Ahí está la clave de la ruina actual de Italia, y ahí está la clave de su remedio: que un príncipe nuevo se convierta en príncipe civil bueno y prudente mediante la formación de una milicia popular. Las categorías de este príncipe civil convergen así con el hombre bueno y prudente del texto de *Historia de Florencia* (IV, §1).

Que el modelo de Maquivelo es implícitamente expansivo lo denota la denuncia de la política de Venecia del libro VI de los *Discursos*. La constitución de esta ciudad era óptima para mantener la tranquilidad y el *vivere politico*, esto es, sus costumbres, su Estado y su constitución fundada sobre la propia existencia de la sociedad. Empeñada fundamentalmente en su defensa, auxiliada por su situación natural, Venecia no necesita de armas propias. Pero tan pronto se vio forzada por la necesidad a intervenir en el exterior, tuvo que acudir a las tropas mercenarias, con lo que su decadencia resultó inevitable. La clave de todo el asunto reside en que la política expansiva no es un azar, ni una elección gratuita, sino una necesidad ontológica derivada del perenne movimiento de las cosas humanas y políticas. Ante esa necesidad, confiesa Maquiavelo en *Discursos*, es preciso seguir el orden romano, y no el de aquellas otras repúblicas como Esparta o Venecia, más estables

internamente, pero sostenidas por una política aristocrática sin *grandezza*.

Por lo demás, Maquiavelo sabe que la política expansiva es un destino terrible, que conduce la ciudad a la ruina tanto como lo haría la apuesta contraria por la estabilidad. En todos los órdenes mundanos reina la infección de la muerte y de la decadencia propia de las cosas sublunares, y algo ventajoso para todo tiempo y circunstancia no se encuentra jamás. El sentido de la finitud de las cosas de la tierra, ontológicamente apoyado por los ecos del mundo sublunar aristotélico, no abandona jamás a Maquiavelo. Pero es mejor apostar por la política expansiva porque retrasa la muerte de la *civitas*, porque permite la administración productiva de los conflictos internos, y porque con ella la ciudad muere con gloria y grandeza. La perfecta república de Roma todavía tenía posibilidad de reeditarse desde Florencia si un príncipe nuevo italiano y civil lograba formar una milicia popular y convertirse, por la lógica de las cosas, en un príncipe bueno republicano.

Es por tanto el destino el que impone amar la paz, pero también saber hacer la guerra, como registra Maquiavelo en *Dell'arte della guerra*. Es así como el príncipe nuevo, que de entrada sólo necesitaba conocer el arte del Estado, justo por las evidencias que este mismo arte le ofrece, acaba aprendiendo también del orden de la *civitas*. Pues la guerra y las formas de hacer la guerra, exigencias perennes del destino para el que ha de construir su principado nuevo, le impondrán que base su poder sobre el pueblo, sin permitir la enemistad de los nobles. Así el príncipe nuevo, de mantenerse en su Estado, viene obligado a sentar las bases de un *vivere politico*. Como sería fácil demostrar, no cabe una guerra popular sin una religión, de la misma forma que no cabe *civitas* sin creencias.

Las ideas nacionalistas de la reunificación de Italia se dejan ver al trasluz, desde luego. Pues, si un príncipe nuevo gana nuevos territorios de una misma lengua y costumbres que el suyo propio, y sabe mantener el favor del pueblo, el resultado, previsto ya en el capítulo II de *El príncipe* es muy claro: «El nuevo territorio formará en brevísimo tiempo un solo cuerpo con su antiguo principado». Todo este capítulo ya es plenamente coherente con la tesis de la expansión de Italia en el §6, libro I de los *Discursos*, en el que se se afirma que la base de la grandeza de Roma fue saber integrar a los extranjeros en su Estado y armar al pueblo. El sueño de Italia resultaba aquí muy explícito. Y desde él se podía hacer frente a la realidad de la situación internacional, siempre desfavorable para Italia.

Que éste era el sueño de Maquiavelo apenas puede dudarse. Todavía en la carta del 15 de marzo de 1526 a Guicciardini, ante la nueva situa-

ción creada por la guerra franco-española, Maquiavelo razona sobre la evolución de los acontecimientos. Tras una serie de divagaciones sobre la situación de prisión de Francisco I, Maquiavelo comprende que la peor amenaza es la del Emperador, como dentro de poco se iba a comprobar. Así que, siendo inevitable la guerra en Italia, aconseja o bien tener de la parte de Italia a Francia, o bien pensar en cómo gobernarse los italianos, o las dos cosas, como de hecho se verá. Los dilemas que va planteando Maquiavelo, tal y como es habitual en su método de argumentación, se resuelven finalmente en dos: comprar la protección de Francia, lo cual es el desastre, o «ayudarse con las armas propias lo mejor que se pueda». Así las cosas, propone rotundamente hacer preparativos enmascarados para lograr una armada italiana. En esta situación recurre de nuevo a la figura de un candidato a príncipe nuevo civil, Juan de Médicis, capaz de «grandes concepciones y de grandes decisiones». Curiosamente, ésta era la opinión del pueblo. «Ese rumor, –dice Maquiavelo– despertó mi ánimo al pensar que el pueblo estaba diciendo lo que debía hacerse»[18]. De hecho ésta fue su creencia perenne.

5. Excepcionalidad política y terror

En modo alguno, sin embargo, el príncipe nuevo civil puede pensar que su empresa de convertirse en príncipe político está exenta de dificultades morales. Por mucho que no tenga que cometer tantas injusticias como aquel príncipe nuevo que lo es por la fortuna o por los crímenes (cf. *D*, I §26), su tarea sigue reclamando la acción propia de la política, y no debe olvidar que el origen de su dominio es el conflicto civil. Por eso el ejemplo romano es decisivo, porque Roma mostró el camino para administrar productivamente el conflicto interno. En todo caso, el príncipe nuevo no sólo debe suponer con toda franqueza que los hombres son malos (*D*, I, §3) y que sólo obran bien por necesidad, sino que la violencia está en el origen mismo de su legitimidad. Pase lo que pase, el terror está siempre en el origen de una *civitas*, y no sólo del Estado, como ha demostrado Leo Strauss. Ésta es la tesis no sólo de *El príncipe*, sino también de los *Discursos* (I, §9).

En el texto paradigmático donde se discrimina entre buen uso y mal uso de la violencia y de la crueldad (*P*, VIII), Maquiavelo deja perfectamente claro que el primero corresponde siempre al contexto de la fundación del Estado o de la *civitas*. En este sentido, lo propio del hom-

[18] *Epistolario*, carta a F. Guicciardini, 15 de marzo de 1526, p. 312.

bre político que analizamos, del príncipe nuevo civil, no es ser malo, sino fundamentalmente saber ser no bueno. Esta tesis, que recoge claramente la excepcionalidad del uso de la violencia, su clausura en el momento fundacional, es la más relevante diferencia entre el príncipe nuevo civil y el príncipe nuevo que se ha formado mediante el crimen.

En todo caso, incluso en la más estricta reflexión normativa, desde los supuestos antropológicos del florentino, la fundación de un orden reclama violencia. La clave reside en saber cerrar el espacio de la violencia en la excepcionalidad de la fundación del *ordine*. Las condiciones ulteriores para que la excepcionalidad de la fundación violenta no acabe proyectándose sobre toda la existencia del cuerpo político quizás son demasiado complicadas, pues incluyen, por decirlo en términos modernos, la transformación del terror en mito que se recuerda justo para neutralizar su repetición en la realidad. Esta dulcificación de la memoria del origen y su elevación a mito quizás sea propio de los tiempos jóvenes. La correlación secreta entre la estilización de la memoria del origen y virtud política la sacará Nietzsche a plena luz, posteriormente.

La doctrina de la dictadura civil soberana, capaz de organizar de nuevo una república o de reformarla totalmente, tal y como se expone en *D*, I, §9 es muy conocida. Aquí se caracteriza como prudente a este dictador, que no es reprendido por su violencia si la usa «para organizar un reino o constituir una república». Con ello vemos que este príncipe es perfectamente compatible con las categorías del príncipe civil que hemos descrito. Por ello podemos decir que este parágrafo muestra el camino para la transformación del príncipe nuevo, con su excepcionalidad fundacional, en un poder republicano. La cita clave es ésta: «Si es prudente y virtuoso [el príncipe fundador] también evitará dejar en herencia a otro la autoridad que ha conseguido, pues como los hombres son más inclinados al mal que al bien, podría su sucesor usar ambiciosamente aquello que él ha empleado virtuosamente. Además, si uno es aptó para organizar, no durará mucho la cosa organizada si se la coloca sobre las espaldas de uno solo, y sí lo hará si reposa sobre los hombros de muchos y son muchos los que se preocupan por mantenerla».

Así que la excepcionalidad del príncipe es sólo el inicio de «un régimen civil y libre» a poco que el príncipe nuevo sea prudente. Para que lo sea, el hombre de letras, inmediatamente detrás de él en la serie de las figuras carismáticas, debe colaborar con su saber antiguo. La conversión de este principado en un *vivere politico* no es así obra de una mera técnica, sino de la memoria de la antigua virtud republicana. En

todo caso, la excepcionalidad del dictador soberano acaba con él: luego dará paso a un sistema político que se sostenga sobre el pueblo, sobre los muchos, como se recomendaba al principado civil.

La excepcionalidad de la violencia corresponde al momento de la fundación de la ciudad, mas también al momento de la máxima corrupción de la materia de una ciudad ya fundada. Para el caso teórico, ambos extremos son prácticamente idénticos. Esta teoría, en sí misma aristotélica, no sólo es perfectamente compatible con la categoría del príncipe civil, sino que es su presupuesto. Una ciudad ve corrompida su materia cuando la desigualdad entre los segmentos sociales es tan profunda que el conflicto deja de ser funcional para la libertad. Entonces es cuando un pueblo o la nobleza buscará un príncipe civil para defender sus posiciones, como hemos visto. La ciudad perfecta, sin embargo, tendrá previsto por ley la excepcionalidad de esta corrupción y así entregará un poder reglado a un dictador. Esta figura es un tanto inferior en capacidad de acción al príncipe nuevo, puesto que éste posee lo que podríamos llamar soberanía, mientras el dictador, que aquí es un mero comisario, se debe ajustar siempre a la ley.

En este momento, el libro de *El príncipe* no sólo no es contradictorio con, sino que debe ser complementado por el §34 del libro I de los *Discursos*. Su título es bien preciso: la dictadura es benéfica si no arrebata la autoridad a los ciudadanos y se cumple según la ley. En términos de Carl Schmitt, es buena si es dictadura comisaria. En el caso del príncipe civil, de hecho, la previsión de Maquiavelo es más bien que este príncipe se comprenda a sí mismo como un dictador soberano, pero único en su excepcionalidad. Las diferencias aquí son importantes, pero en todo caso convergentes.

Un dictador fundador debe configurar un orden civil no monocrático. Un príncipe civil nuevo –dictador soberano– debe fundar un sistema que finalmente se apoye en el pueblo. Una ciudad corrupta debe elegir según ley un dictador comisario que mantenga la autoridad del pueblo y reforme la ciudad. La convergencia está clara: no existe orden civil estable sin que el pueblo, en último caso armado, tenga un lugar primordial en la *res publica*. En todos los estados de excepción de la *civitas* o del Estado, el pueblo acaba apareciendo como el que concede sustancia al tiempo de la ciudad. La diferencia entre dictador comisario y dictador soberano reside en todo caso en la profundidad de la corrupción de la ciudad. La dictadura comisaria, según demostró Roma, sólo es posible allí donde la materia de la ciudad no estaba totalmente corrupta, ya que su función consiste en adoptar medidas excep-

cionales previstas para problemas excepcionales. La fundación absolutamente nueva de la *civitas* obedece a una corrupción completa de la ciudad que debe ser fecundada por o compensada con la virtud completa del príncipe nuevo. La función de éste es más bien refundar la Constitución y moderar –moldear o conformar– la materia ciudadana desde la prudencia. Lo que en todo caso concluye Maquiavelo es que, una vez establecida la *civitas*, «una autoridad absoluta corrompe la materia [de la ciudad] en un tiempo brevísimo» (*D*, I, §35).

6. Del sueño de Escipión al sueño de Maquiavelo

Así describimos el final del experimento diseñado por Maquiavelo, estructuralmente idéntico a cuantos realizan los pueblos para recuperar su libertad y por eso mismo tan rara vez triunfante. Acerca de la irónica mirada sobre sus resultados, puede verse las previsiones de *La mandrágora*, en mi trabajo *Comedia, Tragedia, Poder*. Consciente de que la técnica que debía triunfar en esta situación debía peraltarse hasta la magia, Maquiavelo tuvo que indicar hasta qué punto se estaban invocando potencias mortales para el hombre. En la medida en que no hace intervenir ningún elemento fáustico, Maquiavelo comprende el mal de forma naturalista. Así que es verdad. Cuando miramos la obra de Maquiavelo desde la perspectiva abierta por los grandes procesos modernos, comprendemos su carácter excepcional, como corresponde a una obra escrita en la línea de sombra entre dos épocas. Testigo del final de un mundo, Maquiavelo ni siquiera ha diagnosticado los elementos del mundo futuro, salvo el nuevo Estado, personificado en Francia. Su obra entera registra así el surco del tiempo: en ella se trata de hacer saltar los sujetos y los actores desde la Baja Edad Media a la situación premoderna, con los únicos apoyos de la retórica renacentista que aquí, como luego en Bacon o en Ramos encuentra otro frente de retirada.

Indudablemente, lo que parece agudeza técnico-retórica es más bien complejidad desesperada. Al fin y al cabo, observamos aquí la forma degenerativa por la que muere el Renacimiento: el manierismo, la proliferación aparentemente maestra de un saber sostenido por el genio del artista, en este caso el dominio formal del razonamiento. Finalmente, todo el discurso resulta abstracto, pues carece de ese contacto formidable con las nuevas fuerzas de la realidad histórica que había de brindarle la descarnada potencia de la ciencia moderna.

Hay una anécdota que muestra bien a las claras el puro saber retórico de esta empresa de Maquivelo. Eran los tiempos finales de la Liga

contra Carlos I, cuando el Imperio ensayaba por primera vez convertirse en una estructura real de poder y no sólo de derecho, capaz de poner punto y final a la supremacía de la Iglesia, por una parte, y de la vida burguesa de las ciudades europeas, por otra. El campo de los aliados estaba en la Abadía de Casetto, y allí se hallaba Maquiavelo. Matteo Bandello lo cuenta en su dedicatoria a Juan de Médicis, el último candidato del Secretario para reunificar Italia. «Deberíais recordar aquel día que nuestro ingenioso messer Nicolás de Maquiavelo, junto a Milán, quiso hacer aquel ordenamiento de infantes del que mucho antes en su libro del arte militar difusamente había tratado. Conocióse entonces cuánta diferencia hay de quien sabe y nunca ha puesto en acto lo que sabe, a quien además de saber ha metido muchas veces las manos, como suele decirse, en la masa, y deducido el pensamiento y concepto de su ánimo en obra exterior [...]. Messer Nicolás aquel día nos tuvo al sol más de dos horas a la espera, para ordenar tres mil infantes según el orden que había descrito, sin que jamás consiguiera ordenarlos. Pero él hablaba de eso tan bien y tan claramente, y con sus palabras mostraba ser la cosa tan fácil, que yo que no sé nada del tema creía, oyendo sus razones y discursos, que rápidamente podría ordenar aquella infantería. [...] Entonces, viendo vos que messer Nicolás no iba a terminar tan pronto, me dijisteis: "Bandello, quiero que todos nosotros salgamos de este fastidio y nos vayamos a comer". Y tras decir a Maquiavelo que se apartase y os dejase hacer, en un abrir y cerrar de ojos, con la ayuda de los tamborcillos, ordenasteis a aquella gente en varios modos y formas, con admiración grandísima de quienes allí estaban».

La anécdota es algo más que esto. La dificultad de Maquiavelo para mover a los tres mil infantes es todo un símbolo que muestra también su dificultad para entender y mover las nuevas fuerzas de la historia. No cabe la menor duda de la pasión que movía su discurso, tanto como el brazo de algunos de los capitanes coaligados. Varios de ellos lo dijeron de una manera franca y no hay razón para no creerlos. Es verdad: amaban su patria más que sus almas[19]. Pero ¿implicaba quizá este hecho falta de amor? En ese aparente desprecio del alma propia se abría paso una vieja forma de amarla, una por cierto que entendía imposible la vida en soledad, la salvación individual. Lo que estos hombres anhelaban era una forma de vivir en la que sólo por los sentimientos compartidos de libertad, de orden y de reconocimiento se llegaba a la plena conciencia de ser alguien. El valor de la dignidad

[19] A Vettori, 26 de abril de 1527.

humana no se conquistaba desde la interioridad, en contacto con ninguna divinidad, sino en las certezas de la colectividad feliz y ordenada. Sobre estas comunidades libres, las relaciones entre los hombres extranjeros podrían ser de igualdad cristiana. Antes de ellas, ésta sería una burla.

Estos hombres aspiraban también a una trascendencia. Sólo que no la buscaban en la eternización de su propia individualidad, sino en la conciencia de que los paisajes de su tierra seguirían siendo amables cuando ellos dejaran la vida, y los hijos de sus paisanos seguirían vivos y libres para verla. Se trataba de un amor muy concreto, no de almas etéreas, sino de seres humanos. Maquiavelo también habitó estos espacios de la trascendencia. Pero como hombre, lo habitó en los últimos momentos de su existencia, en el lecho de muerte, en el umbral. Hay un gesto de clasicismo en el relato que se nos ha transmitido como el sueño de Maquivelo. Una incuestionable voluntad de imitar a Sócrates, el que ha de ir a las Islas Bienaventuradas para seguir filosofando con los sabios de la antigüedad, se abre camino en el cuerpo moribundo de Maquiavelo. Tampoco debemos olvidar la osadía de Dante, de viajar con Beatriz a través de los infiernos. En el humilde lecho, Maquiavelo, una vez más, se pone a la altura de los grandes y nobles hombres.

Pero con plena conciencia sobre todo, Maquiavelo se despide en su sueño de lo que fue su propia ilusión. Pensó imitar a Roma. Consciente de su fracaso, su último sueño ha de ser radicalmente opuesto al del mejor romano, aquel Escipión que salvara la República de su mayor peligro. El sueño de Maquiavelo, antes que imitación de Sócrates, antes que imitación del Dante, es el contrasueño de Escipión, y el relato de Maquiavelo quiere ser la réplica al texto de Cicerón. Genaro Sasso, en su ensayo sobre *Il sogno di Machiaveli* no ha llegado a verlo.

En efecto, *El sueño de Escipión*, él mismo una obra platónica, fue el texto clave de toda la política cristiana medieval. Vertido al cristianismo por Macrobio, determinó la síntesis de virtudes políticas y religiosas, al conceder al buen gobernante clásico el premio del cielo de los cristianos. Despedida de toda la filosofía política medieval, determinada por este mismo texto. Allí, como nos recuerda Viroli, Macrobio, siguiendo a Cicerón, construye un encomio de los *rectores civitates*, en el que los valores paganos son asimilados al lenguaje cristiano. Los grandes hombres que se han dedicado al bien de su patria disfrutan en los cielos de una beatitud perenne. La justificación que da Macrobio es que Dios ama la *civitas* por encima de todas las cosas, pues en la *civitas* se asegura no sólo la ley y la justicia, sino la virtud y la felicidad. Esta tradición fue continuada por Baldus de Ubaldis y luego por Brunetto

Latini, el preceptor de Dante. Sobre este esquema, Maquiavelo construye el sueño que la noche del 20 al 21 de junio de 1527 habría narrado a sus amigos Francesco del Nero, Jacopo Nardi y Filippo Strozzi.

El escenario es el del sueño de Escipión: Maquiavelo ha visto una larga fila de pobres y heridos, humildes y desamparados, desharrapados y desgraciados. Al lado, siempre en los pares retóricos, una larga serie de hombres de solemne apariencia, engreídos en su conversación, de ricos vestidos. Entre ellos reconoce algunos de los grandes de la antigüedad. Maquiavelo pregunta quiénes son los primeros y se le responde que son los elegidos para el cielo. Los grandes hombres son los elegidos que marchan al infierno. Ahora la voz con la que dialoga le da a elegir dónde quiere ir. De repente, expresa el deseo de irse con los condenados al infierno, donde podría seguir interrogando sobre los secretos del Estado y de la política.

No. Los gobernantes no disfrutan, como quería Macrobio, de la *beatitude* eterna. Son parte del reino del diablo y se dirigen al infierno. Maquiavelo testifica aquí la irreconciliable oposición entre el afán de conocer y la salvación eterna. Pero, ¿acaso no conocía ya Maquiavelo el secreto del arte del Estado y de la política? Como Sócrates tiene que seguir investigando, aunque sea en el infierno. Ciertamente, hay algo que estima más que su alma. ¿Pero pone en peligro su alma por el afán del conocimiento, o atraviesa los lugares dantescos del infierno por algún otro amor que el de la verdad? En el *Discurso o dialogo intorno alla nostra lingua* ya había reconocido la estructura republicana de su valor: «L'huomo non ha maggiore obbligo nella vita sua che con [la patria sua]». ¿Estamos ante un afán de saber o ante otro afán? ¿Es el técnico el que todavía anda celoso de aumentar su saber, o el ciudadano que desea interrogar en el juicio eterno a los que han arruinado su *civitas*, y han producido esas largas filas de infelices que caminan hacia la *beatitude*?

La leyenda del sueño de Maquiavelo es infinita. Para unos prueba de su blasfemia y ateísmo, para otros prueba de su clasicismo, para los terceros, expresión de su mala conciencia, para los peores, en fin, premonición de su eterna suerte inminente, debemos dejarla en su ambigüedad radical. Pero antes, en la plenitud de la vida, en un momento central de su existencia, en una carta a Guicciardini de 17 de mayo de 1521, Maquiavelo relata una escena, weberiana, cercana a la que rondó su última hora. «Porque yo creo –dice– que ése sería el verdadero modo de ir al Paraíso: aprender el camino del Infierno para evitarlo.» El verdadero camino del paraíso no era integrarse en las hileras de los desgraciados, de las víctimas, de los masacrados: era descender a los

infiernos de la política y del poder, obtener su secreto y evitar sus caminos en la tierra. No por afán del conocimiento sino para, desde una política republicana estable y ordenada, de equilibrio social, evitar la misma existencia del infierno en la tierra.

7. El destino de Maquiavelo

Así expresaban estos hombres sus distancias infranqueables respecto del cosmos del cristianismo. Por mucho que los fracasados valores republicanos de Maquiavelo fueran en términos absolutos más racionales que la despiadada ascesis que los líderes reformados iban a proyectar sobre Europa, de hecho, con su declarada hostilidad al cristianismo, confesaba Maquiavelo una incomprensión del presente de fatales consecuencias. Ante todo, su desprecio del cristianismo como fuerza histórica implicaba una incapacidad para comprender hasta qué punto el hombre europeo tenía su pecho atravesado por formas culturales que procedían del cristianismo, sin las que no se podría operar en el seno de la historia. Aquí Maquiavelo, como luego Bruno, se engañó respecto de algo muy sencillo: tomó el cristianismo por la corte papal y por el sano naturalismo de los pueblos católicos. Maquiavelo no entendió lo que significaba la Reforma como revitalización y metamorfosis del espíritu cristiano. Sólo por eso se podría decir que estamos ante un autor premoderno. Al identificar cristianismo y espíritu de decadencia, Maquiavelo no estuvo especialmente acertado. De esta manera, en la medida en que pensó que el destino de la política tenía que pasar por el abandono del cristianismo, Maquiavelo no estaba en condiciones de entender los procesos de su inmediato futuro. De hecho, su incapacidad procedía ya de antes: de no comprender la raíz de lo que él llamaba corrupción de la materia cívica.

Aquí fracasaba el renacimiento político como renovación del paganismo, de la misma manera que años después fracasaría Bruno como impulsor del renacimiento cosmológico. En ambos momentos, la dimensión anticristiana militante vedó toda posibilidad para pensar el rumbo real de la modernidad. En el caso de Maquiavelo este hecho tuvo dos serias consecuencias: primero, le impidió comprender aquellos movimientos cristianos que, en su voluntad de dominar el mundo, acabaron generando intentos de una cerrada teocracia. Cualquiera que lea el §11 del libro I de los *Discursos* sobre la religión puede comprender lo que digo. Naturalmente, allí Maquiavelo reconoce, en la lógica interna del paganismo, que la «religión es un elemento imprescindible

para mantener la vida civil». Lo que de hecho quiere decir Maquiavelo, como se comprueba por lo que sigue, es que donde hay religión, hay armas. Mas también dice algo más. Allí donde hay religión, las instituciones nuevas reciben una autoridad que excede la autoridad personal conferida por el dictador soberano.

La agudeza de Maquiavelo aquí es nula. Su comprensión de las cosas le lleva a decir que, desde la vida civil de las ciudades, no hay posibilidad de dotar a las innovaciones políticas de autoridad sagrada y religiosa. Con ello, todo el esquema del príncipe nuevo falla en este punto de forma radical, por falta de legitimidad de las innovaciones constitucionales que pueda introducir. La solución esbozada por Maquiavelo necesitaba de una religión. Al no comprender que las creencias religiosas burguesas de las ciudades pudiesen generar autoridad religioso-carismática innovadora en lo político –como la Reforma iba a mostrar de forma explícita–, su propio modelo hacía aguas por doquier. Pues la ausencia de la religión dejaba al príncipe nuevo sin autoridad real para establecer una innovación seria, y consiguientemente, vedaba el camino hacia una teodicea de la guerra, capaz de generar una milicia popular. Sólo el cristianismo, que Maquiavelo despreciaba, estaba en condiciones de lograrlo, como se encargó de demostrar la Reforma y Cromwell. Todo lo demás se hundía. Maquiavelo sin duda jamás pudo sospechar que el cristianismo todavía pudiese generar una teodicea de la muerte activa en la política y la guerra.

Pero tampoco pudo comprender un segundo fenómeno, complementario con éste y que en el fondo lo tenía ante los ojos. Y era que el cristianismo, en la medida en que no fundase una nueva teocracia, penetraba en la vida del hombre generando energías individualistas extremas, que de hecho Maquiavelo indentificaba con la corrupción de la materia de la ciudad. Estas energías eran electivamente afines con la noción de Estado –como principado civil– que se abría camino a través de Francia. De hecho, cuando el cristianismo reformado fracase en su intento de construir una Iglesia-Estado nueva, exigirá a la desesperada salvaguardar el mundo de la privaticidad individual, al tiempo que entregará al Estado –al rey– la razón pública absoluta. Pero para que el individualismo fuese afín con el nuevo principado civil se exigían dos cosas: que éste se sometiese de una manera clara a la ley, dando entrada a la categoría de derechos subjetivos, por una parte; y que el individuo quedara exonerado de toda actividad política, esto es, que el nuevo Estado quedara legitimado como propiedad familiar y, en el fondo, como patrimonio personal, por otra. Sólo sobre esta categoría, legitimada por la apelación al derecho divino de los reyes, finalmente

también religiosa, era posible comprender la reducción de los hombres a súbditos portadores de derechos subjetivos reconocidos por el Estado.

Maquiavelo, que nunca avistó estos fenómenos, jamás identifica, hasta donde yo conozco, la legitimidad patrimonial moderna. Consecuentemente nunca la reconoce como un hecho que está condenado a expandirse en un sistema de Estados europeos, ni considera que cualquier heterogeneidad republicana habría de ser expulsada del sistema, con las excepciones de las repúblicas de los Países Bajos y de Suiza, que son permitidas por la funcionalidad que acaban teniendo para las relaciones internacionales. En ese sentido, los regímenes republicanos de las bocas del Rhin y los valles alpinos son excepciones que consolidan el sistema, no que lo amenazan.

Maquiavelo de hecho, y sin quererlo, ofrece el concepto a esta época, que sale del Renacimiento con la profunda convicción de que la base española del Imperio no es suficiente para contener una modernidad desbordada dentro de las bases medievales. Él había diseñado un arte de Estado capaz de servir a la formación de una *civitas* o *res publica*. En su construcción retórica, como en la copla de Machado, anda clara la pena, confusa la historia. Aquí se quedó confusa la meta y los fines, en la medida en que frente a la novedad del Estado patrimonial impuesto por doquier, el republicanismo dejó de significar una alternativa política clara. Todo el arte del Estado, como método de conquista de poder, se quedó sin su meta, el paso a la *civitas* republicana. Independizado de la teleología republicana, reducido a técnica de poder, el arte del Estado tampoco pudo ser empleado por quienes regentaban un Estado patrimonial, cuya legitimidad resultaba claramente establecida por herencia, al margen del pueblo, y que, por ello, del saber antiguo no podían esperar sino peligros. De ahí que por todos sitios surgieran rivales del discurso del florentino, desde Gentilet a Bodino. En esta misma línea, el *Antimaquiavelo* de Federico II no es sino la constatación de que la razón clásica de Estado no necesitaba de la técnica de Maquiavelo, ya que las premisas del sistema clásico de Estados estaban diseñadas para impedir por todos los medios la emergencia de un príncipe nuevo.

En cierto modo, el destino de la recepción de Maquiavelo estaba unido a los periodos de crisis de legitimidad patrimonial, básica para la modernidad. En ellos y sólo en ellos, se podía asistir al problema de la violencia y la fundación de un poder, al problema de la relación entre ese poder y el pueblo, al problema de la guerra y de su posible sublimación en una religión. Sólo en esos momentos podía emerger el republicanismo. Para entonces, Maquiavelo ya estaba asociado no a la *civitas*, sino al mero arte del Estado. Maquiavelo no fue estimado en la

Revolución Francesa, por mucho que fuese seguido. Al fin y al cabo, el republicanismo revolucionario francés, heredero de un Estado poderoso, no se consumó alrededor del problema de la guerra, sino que este fenómeno fue un hecho sobrevenido. Sólo cuando el republicanismo se vinculó a la guerra, y cuando el concepto de nación se vio obligado a jugar en el ámbito de una situación internacional claramente imperialista, sólo entonces la fortuna de Maquiavelo, con Hegel y Fichte volvió a triunfar. También entonces, la guerra conducida por el pueblo en armas fue considerada condición de renovación republicana.

Mas había otro detalle en el destino de Maquiavelo que no debemos perder de vista. Antes hemos dicho que su mundo es premoderno justo porque es precristiano. Ajeno a toda la renovación del espíritu cristiano, Maquiavelo había diseñado un modelo en el que la decadencia del catolicismo implicaba la ruina global de la religión cristiana. No podemos acusarle de no haber previsto la tremenda afinidad electiva entre la teología y la política que iba a emerger en el siglo XVII, ni la aún más profunda afinidad entre luteranismo de las sectas y valores democráticos. En este sentido, la tradición republicana habría de renovarse paradójicamente por la misma renovación del cristianismo. Con ello, se abría camino una fundación democrática del poder sin la mediación del terror. Fue así como la técnica del Estado y la excepcionalidad del príncipe nuevo resultó separada del espíritu democrático europeo. La rotundidad de la acción del propio pueblo podía sustituir limpiamente el reguero provisional de sangre. En el comienzo de la fundación de la *civitas* podía abrirse paso un sí carente de violencia. Curiosamente, esta distancia entre la previsión fundacional del poder republicano en el príncipe, propia de Maquiavelo, y la previsión fundacional democrática de la Modernidad, abrió nuevas posibilidades a la recepción de Maquiavelo. De ser una figura premoderna, Maquiavelo pasó a ser un indicio para el mundo contemporáneo.

Para el destino de su recepción resultó especialmente importante que, allí donde la Reforma fuese cuestionada en tanto manifestación genuina del plebeyo y resentido espíritu cristiano, y allí donde sus consecuencias políticas democráticas fuesen ridiculizadas, la única gran figura que se alzaba como representante del aristocrático espíritu pagano era el príncipe de Maquiavelo. Así que, allí donde la crisis de la modernidad implicase la crisis de los ideales igualitaristas cristianos, la figura del príncipe nuevo, como sujeto de una voluntad de poder absoluta, tenía que ser leída en clave de regeneración de la nuda vida humillada por el ascetismo cristiano. Ése fue el hilo que condujo a Nietzsche hacia Maquiavelo. Separada de la constitución de una *civi-*

tas republicana y de un *vivere politico*, la figura soberana del príncipe, elevada a superhombre más allá del bien y del mal, sólo podía ser vista como voluntad de poder, de un poder que ya no tenía meta alguna salvo su propia autoafirmación. Para entonces, la política del Estado, desplegada por Hegel, había pasado a ser la Gran Política.

Estas dos lecturas de Maquiavelo, la nacionalista de Fichte y Hegel y la ontológica de Nietzsche, que responden ciertamente al centro último de su pensamiento, son en sí mismas aparentemente contradictorias. Pues nada más distante de esta apelación a la nación republicana que aquella lectura del príncipe como Superhombre. Sin embargo, había un punto común en las dos ocurrencias. Se trataba de momentos de crisis de la modernidad que entendían que la vía de solución pasaba por la apelación desnuda a la voluntad de poder. Por eso, de hecho, nación y príncipe nuevo, más que instancias basadas en ontologías diferentes, eran más bien interpretaciones diferentes de la misma ontología del poder, la primera en sentido republicano, la segunda en sentido individualista. La divergencia de ambas interpretaciones fue posibilitada por la separación entre el arte del Estado y la *civitas*. El primero tenía como portador al Héroe. La segunda a la nación. La separación entre las dos obras, *El príncipe* y los *Discursos* fue así fatal. En tanto instancias fundadoras de poder, nación y príncipe podían ser convergentes. De hecho, en el último momento de crisis de la modernidad, una crisis que casi amenazaba convertirse en la forma normal de los tiempos, ambas instancias se unieron justamente al hilo de un nuevo pensamiento de la guerra. Esto ocurrió hace ahora cincuenta o sesenta años.

Entonces, bajo la experiencia del II y III Reich, los superhombres, príncipes o caudillos, incluso supieron dotarse de una religión y de una teodicea de la muerte extraída de los ideales nacionales. Así se vieron los actores de las dos guerras mundiales. Más escépticos, nosotros, hemos entendido a Maquiavelo dominado por el esfuerzo desesperado de poner a Italia a la altura evolutiva de Francia como Estado nuevo. Así vemos a Bismarck como el intento medido y cauto de poner a Alemania a la altura evolutiva de Inglaterra y superarla. Hitler no encarna sino la desesperación diabólica del II Reich. Aquí todos siguen el destino del Estado moderno que arrastró a la miseria a Maquiavelo. Lo que nadie aprendió de Maquiavelo fue el profundo significado infernal de su sueño, ni la ironía y la risa con que en su humilde cama supo desprenderse de él.

II. LAS *LIAISONS DANGEREUSES* ENTRE LA MORAL Y LO POLÍTICO, O LA QUIMERA DEL FILÓSOFO-REY*

ROBERTO R. ARAMAYO

0. PREÁMBULO

Platón propuso el expediente del filósofo-rey como una panacea política. Maquiavelo constató cuán peligrosas resultan las relaciones entre la moral y lo político, pues mientras el político enamorado de la ética queda condenado a la impotencia, dado que sus devaneos con la moral tornará ineficaz su deliberación política, el moralista prendado del poder no conseguirá sino verse pervertido por éste. Un buen ejemplo de semejante dialéctica nos viene dado por la figura de Federico el Grande, quien experimentó con desgarro esa doble condición de filósofo moral y gobernante pragmático. Federico II de Prusia descubriría que sus convicciones éticas individuales debían doblegarse ante sus responsabilidades en cuanto estadista. Finalmente, Kant define como quimérico el planteamiento mismo del ideal platónico y sugiere neutralizar lo que aquí se llama el *síndrome de Giges* apelando al control de la la publicidad, por entender que cuanto necesite del ocultamiento para ser eficaz constituye sin más una medida injusta. El político moral de corte kantiano estaría bien dispuesto a dimitir y abandonar su responsabilidad política para no tener que abdicar de las propias convicciones morales.

1. EL ANILLO DE GIGES

Según cuenta Heródoto[1], Giges era el oficial favorito del rey Candaules[2]. Este monarca estaba muy enamorado de su mujer y por ello la consi-

El presente trabajo (escrito para el curso «La herencia de Maquiavelo: Modernidad y Voluntad de Poder», que tuvo lugar en la UIMP de Valencia entre los días 4 y 8 de marzo de 1996) daría lugar algún tiempo después a la publicación de un libro titulado *La Quimera del Rey Filósofo (Los dilemas del poder o el frutrado idilio entre la ética y lo político)*, Taurus, Madrid, 1997.

[1] Cf. Heródoto, *Historia*, I, 8-14; cf. ed. cast. (trad. y notas de Carlos Schrader) en Gredos, Madrid, 1977, pp. 92-7.

[2] A quien los griegos llamaban Mirsilo; Candaules es un epíteto lidio aplicado a Hermes y que significa «el estrangulador de perros».

deraba extraordinariamente hermosa. Se ufanaba de poseer a su amada y estaba muy orgulloso de su enorme belleza. Para convencer a su confidente y leal servidor de que no exageraba lo más mínimo, decidió que Giges debía ver desnudarse a la reina. Pese a la resistencia inicial de Giges, Candaules le hizo esconderse dentro de su propio dormitorio y logró que contemplase a la reina completamente desnuda. La reina, que había simulado no darse cuenta de nada, llamó al día siguiente a Giges para decirle que alguien debía pagar por semejante afrenta y que, si no quería morir él mismo, habría de matar al rey para uncirse la corona y quedarse con ella como reina consorte. Ante semejante dilema, Giges escogió la segunda opción y se convirtió así en rey de Lidia, echando mano de la traición y de una felonía presuntamente impuesta.

En el segundo libro de la *República*[3] se nos brinda una versión algo distinta del mismo relato. Platón cuenta que Giges –a la sazón un simple pastor del rey de Lidia– sedujo a la reina y mató al rey sirviéndose de un anillo mágico que le tornaba invisible cuando lo hacía girar en su dedo[4]. Con esta leyenda pretendía ilustrar un dato bien avalado por la experiencia, cual es el de que los hombres acostumbran a esquivar la virtud en cuanto se consideran inmunes al castigo. Glaucón termina su crónica sobre Giges con estas consideraciones: «Si existiesen dos anillos de esa índole y se otorgara uno a un hombre justo y otro a uno injusto, según la opinión común no habría nadie tan íntegro que perseverara firmemente en la justicia y soportara el abstenerse de los bienes ajenos, sin tocarlos, cuando podría tanto apoderarse impunemente de lo que quisiera del mercado, como, al entrar en las casas, acostarse con la mujer que prefiriera, y tanto matar a unos como librar de las cadenas a otros, según su voluntad, y hacer todo como si fuera igual a un dios entre los hombres. En esto el hombre justo no haría nada diferente del injusto, sino que ambos marcharían por el mismo camino»[5]. Sin duda, no es ésta una mala moraleja para la reflexión moral, pero quizá lo sea todavía más en el terreno de la política, donde quien se

[3] Cf. Platón, *República*, II, 359d-360d; cf. Platón, *Diálogos IV* (pról., trad. y notas de Conrado Eggers Lan), Gredos, Madrid, 1986, pp. 107-8.

[4] Los ufólogos encontrarán en estas páginas de Platón un pasaje bastante sugestivo para su oficio. Me refiero a éste: «Un día sobrevino una gran tormenta y un terremoto que rasgó la tierra y produjo un abismo en el lugar en que Giges llevaba el ganado a pastorear. Asombrado al ver esto, descendió al abismo y halló, entre otras maravillas que cuentan los mitos, *un caballo de bronce, hueco y con ventanillas*, a través de las cuales divisó adentro *un cadáver de tamaño más grande que el de un hombre* y que no tenía nada excepto un anillo de oro en la mano» (cf. *República*, II, 359d; ed. cast. cit., p. 107). La cursiva es mía.

[5] Cf. *República*, II, 360b; ed. cast. cit., p. 108.

sitúa en la cúspide del poder tiene garantizado por ello mismo una suerte de *anillo de Giges* para recubrir sus dislates con una inescrutable opacidad. El manto del poder suele tornar invisibles ciertos actos de quienes lo detentan. Y no es necesario remontarse a los tiempos del absolutismo para constatar ese fenómeno. Basta con recordar que una oportuna ley de secretos oficiales puede servir para ocultar, incluso a los ojos de la judicatura, determinadas actuaciones llevadas a cabo por los gobernantes de un sistema democrático, aun cuando existan indicios de comportamientos delictivos. El estadista que, como el Giges del que nos habla Heródoto, accede a secretos que permanecen ocultos ante los demás parece considerarse perfectamente autorizado para sacrificar los requisitos de la moral en aras del Estado. Se diría que a la exigencia ética y al imperativo político no les ha ido muy bien en sus intentos por arrejuntarse a lo largo de la historia. ¿Nos hallamos acaso ante la crónica de un inevitable fracaso sentimental? Platón quiso esforzarse por consumar esa difícil unión entre política y moral. Veamos cómo lo hizo.

2. La frustrada vocación política de Platón

«Antaño, cuando yo era joven –confiesa Platón en la *Carta VII*– sentí lo mismo que les pasa a otros muchos. Tenía la idea de dedicarme a la política tan pronto como fuera dueño de mis actos»[6]. Como es bien sabido, Platón sólo se dedicó a cultivar la filosofía tras ver frustrada su fuerte vocación política. Y, de hecho, será esta honda vocación política la que impulsará desde un primer momento todos los afanes teóricos del sistema filosófico de Platón[7]. Al finalizar la guerra del Peloponeso, Atenas experimenta una serie de convulsiones políticas que darán al traste con las ilusiones depositadas por Platón en el quehacer de la gestión pública. Primero accedieron al poder los llamados Treinta Tiranos, entre los que se contaban algunos familiares y amigos de Platón, el cual fue invitado a colaborar con ellos. Pero, según confiesa él mismo, el nuevo gobierno pronto hizo añorar a sus predecesores. Entre otros innumerables desafueros, Platón destaca el de haber querido utilizar a Sócrates para corresponsabilizarle de sus desmanes. Una vez derrocados los Treinta Tiranos, asumieron el poder quienes habían sido deste-

[6] Cf. Platón, *Carta VII*, 325b; cf. Platón, *Diálogos VII* (pról., trad. y notas de Juan Zaragoza), Gredos, Madrid, 1992, p. 486.

[7] Cf. la magnífica exposición de Carlos García Gual, autor del capítulo dedicado a Platón en V. Camps (ed.), *Historia de la Ética*, Crítica, Barcelona, 1988, vol. I, pp. 80-133 *passim*.

rrados por aquéllos, y Platón siente otra vez el impulso de consagrarse a la política. Sin embargo, el ajusticiamiento de su maestro, de aquel Sócrates que se había negado a intervenir en crímenes dirigidos hacia quienes ahora le condenaban, le hace desistir definitivamente de tales aspiraciones. Al comprobar que «no hay nada sano en la actividad política –leemos en el Libro VI de la *República*–, quien reflexiona sobre todas estas cosas se queda quieto y se ocupa tan sólo de sus propios asuntos, como alguien que se coloca junto a un muro en medio de una tormenta para protegerse del polvo y de la lluvia que trae el viento; y, mirando a los demás desbordados por la inmoralidad, se da por contento con que de algún modo él pueda estar limpio de injusticias a través de su vida»[8]. Guthrie resume del siguiente modo la incidencia de su frustrada vocación política en el pensamiento platónico: «Reacio él mismo a participar en la política, llegó incluso a sentirse avergonzado de su desgana y de ese modo llegó a la notable conclusión de que un filósofo no debería tomar parte en la política de una sociedad existente, sino sólo en una ideal, y, al mismo tiempo, a la idea de que el Estado ideal nunca se podría realizar hasta que el filósofo accediera a tomar parte en la política»[9].

Planteado en estos términos, el dictamen platónico acerca del rey filósofo difícilmente podría resultar más aporético. El filósofo, sabiéndose impotente para cambiar el orden establecido, prefiere limitarse a no mancharse las manos con los turbios asuntos propios de la política y sólo se dispone a intervenir en ellos cuando haya tenido lugar una serie de cambios que sólo serían posibles merced a su intervención. Tal como Aquiles nunca podrá ganar a la tortuga, según la célebre aporía propuesta por Zenón de Elea, tampoco el filósofo platónico podría nunca llegar a oficiar como rey, pues para ello habría de haber sido rey antes que filósofo, toda vez que sólo así se libraría de sus escrúpulos para verse salpicado por el barro de las decisiones políticas, lo cual constituye a su vez la condición de posibilidad que le permitiría ejercer como gobernante. Pero estas paradójicas consideraciones no hubieran conseguido hacer abdicar a Platón de su famoso diagnóstico: «A menos que los filósofos reinen en los Estados, o los que ahora son llamados reyes y gobernantes filosofen de modo genuino y adecuado, y que coincidan en una misma persona el poder político y la filosofía, no habrá fin de los males para los Estados ni tampoco para el género humano»[10].

[8] Cf. *República*, VI, 497d; ed. cast. cit., p. 314.

[9] Cf. W.K.C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, Gredos, Madrid, 1990. vol. IV, p. 482.

[10] Cf. *República*, V, 473d; ed. cast. cit., p. 282; «antes de que la raza de los filósofos obtenga el control del Estado, no cesarán los males para el Estado y para los ciudadanos» (cf. *ibid.*, VI, 501e; p. 322).

Sólo el matrimonio entre la filosofía y el poder, esto es, entre la moral y lo político, sería capaz de cambiar el lamentable orden de cosas establecido. Profundamente decepcionado por las actuaciones políticas de sus allegados, y aun sintiéndose incapaz de participar él mismo en el juego, Platón entiende que la única solución es moralizar a los políticos o hacer entrar en el terreno de lo político a quienes mejor conocen las premisas éticas, es decir, que los filósofos devengan reyes o bien que los reyes aprendan a filosofar:

> Al observar yo estas cosas –escribe Platón– y ver a los hombres que llevaban la política, así como las leyes y las costumbres, cuanto más atentamente lo estudiaba y más iba avanzando en edad, tanto más difícil me parecía administrar bien los asuntos públicos. Por una parte, no me parecía poder hacerlo sin la ayuda de amigos y colaboradores de confianza, y no era fácil encontrar a quienes lo fueran. Por otra parte, tanto la letra de las leyes como las costumbres, se iban corrompiendo hasta tal punto que yo, que al principio estaba lleno de un gran entusiasmo para trabajar en actividades públicas, al dirigir la mirada a la situación y ver que todo iba a la deriva por todas partes, acabé por marearme. Sin embargo, no dejaba de reflexionar sobre la posibilidad de mejorar todo el sistema político. Entonces me sentí obligado a reconocer, en alabanza de la filosofía verdadera, que sólo a partir de ella es posible reconocer lo que es justo, tanto en el terreno de la vida pública como en la privada. Por ello, no cesarán los males del género humano hasta que ocupen el poder los filósofos puros y auténticos o bien los que ejercen el poder en las ciudades lleguen a ser filósofos verdaderos[11].

Recogiendo el testigo de su maestro Sócrates, Platón decide consagrar sus esfuerzos a forjar una *paideia* que reforme la *politeia*. Pero esta pedagogía no se imparte ya de forma oral por las calles o el ágora, como hiciera Sócrates, sino a través de los textos y en el foro de una institución pedagógica: la Academia –que ha sido calificada por Lledó como «la primera universidad europea»[12]. Platón presta su pluma para que las enseñanzas de Sócrates no caigan en el olvido. El coloquio socrático quedará inmortalizado gracias a los diálogos escritos por Platón, cuya obra filosófica está guiada por el empeño de moralizar la política. La política, al igual que cualquier otro ámbito de las actividades humanas, precisa del concurso de los expertos. Al entender de

[11] Cf. *Carta VII*, 325d-326a; ed. cast. cit., p. 488.

[12] Cf. Emilio Lledó, «Introducción general» a la edición castellana publicada por Gredos de los *Diálogos* platónicos (cf. Platón, *Diálogos I*, Gredos, Madrid, 1981, p. 125).

Platón, los filósofos, esto es, los expertos en materias tales como la justicia o el obrar virtuoso deberían tomar las riendas del gobierno y, de no ser así, habrían de comunicar su saber a los gobernantes para instruirlos convenientemente.

Con arreglo a estas convicciones, Platón viajará por tres veces a Sicilia[13] para ejercer como consejero áulico en la corte de Siracusa. El fracaso de su primer viaje a Sicilia, realizado cuando Platón frisaba la cuarentena, no pudo ser más rotundo, pues Platón estuvo a punto de ser vendido como esclavo por el tirano al que se proponía ilustrar. Sin embargo, su amistad con Dión, cuya hermana estaba casada con Dionisio I, le haría regresar veinte años después. Al morir su cuñado, Dión le instó para que instruyese a su joven sobrino, Dionisio II, e hiciera de él un rey filósofo. Pero Platón estuvo de nuevo muy lejos de conseguir semejante hazaña y sólo consiguió que su amigo Dión fuera condenado al destierro. Pese a todo, un Platón casi septuagenario visitará nuevamente Siracusa, esta vez a petición del propio Dionisio. Con estos reiterados intentos Platón quiso dar –tal como nos recuerda Carlos García Gual– «un valeroso ejemplo de que el sabio debe sacrificar su tranquilidad a la oportunidad de actuar en política para dirigir a los demás, del mismo modo que el prisionero de la caverna que ha salido a ver la luz deberá retornar a la oscuridad para adoctrinar sobre la verdad a los compañeros de prisión, aun a costa de su propia felicidad»[14]. El filósofo, consagrado por entero al estudio de la justicia y cualesquiera otros ideales, tendría la misión de iluminar las tinieblas en que se hayan sumidos quienes no están familiarizados con esas ideas o, cuando menos, así debe intentar hacerlo, sobre todo con aquellos que detentan el poder.

Para enderezar el rumbo de la nave del Estado y conseguir que arribe a buen puerto haría falta un piloto experto, y ese papel no podría jugarlo sino el filósofo. En el Libro VI de la *República* Platón nos brinda una espléndida parábola. En ella el Estado es comparado con una embarcación cuyo patrón –el pueblo– se deja embaucar por su tripulación, es decir, por los políticos. Cada uno de tales marineros está empeñado en tomar el timón entre sus manos, aun cuando desconozca por completo el arte de la navegación. Todos ellos acosan al patrón para que les deje hacer de timonel y, si alguno se sale con la suya, los otros le arrojan por la borda para seguir disputándose su puesto. Luego embriagan al patrón para hacerse dueños del barco y saquearlo, desig-

[13] Cf., *v.g.*, W.K.C. Guthrie, *op. cit.*, pp. 28-41 y E. Lledó, *op. cit.*, pp. 124-7.
[14] Cf. C. García Gual, *op. cit.*, pp. 86-7.

nando como primer oficial a cualquiera que prometa secundar su motín y les permita seguir esquilmando las provisiones del navío. El verdadero navegante, aquél que para fijar el rumbo habrá de tener muy en cuenta las estaciones, el cielo, los vientos y los astros no dejará de ser considerado un inútil por semejante tripulación, tal como le ocurre al auténtico filósofo en los negocios de la política[15]. Así pues, concluye Platón, «la culpa de semejante inutilidad no es atribuible a los filósofos, sino a quienes no recurren a ellos. Porque no es acorde a la naturaleza que el piloto ruegue a los marineros que se dejen gobernar por él. Lo que verdaderamente corresponde por naturaleza al enfermo es que vaya a las puertas de los médicos, y a todo el que tiene necesidad de ser gobernado ir a las puertas del que es capaz de gobernar; no que el que gobierna ruegue a los gobernados para poder gobernar, si su gobierno es verdaderamente provechoso»[16].

En esto se cifraba el auténtico sueño de Platón. Su mayor anhelo era que los tripulantes de la nave del Estado recurriesen al filósofo y le aclamaran como piloto, comprendiendo que sólo él dispone de los conocimientos adecuados para ello. Su Academia fue concebida como una cantera de futuros gobernantes, quienes, tras dedicar a la filosofía casi toda su vida, echarían sobre sus hombros el para ellos desagrada-

[15] Cf. *República*, VI, 488b-489a; ed. cast. cit., pp. 301-2.

[16] Cf. *República*, VI, 489b-c; ed. cast. cit., p. 303. Lo que no está dispuesto a consentir Platón de buen grado son las medias tintas; el filósofo que decida participar en la política habrá de hacerlo asumiendo todas y cada una de sus consecuencias. En el *Eutidemo* Platón arremete contra lo que hoy denominaríamos «asesores» o «intelectuales orgánicos», aquellos que, por ejemplo, redactan discursos para los oradores u ofician como leguleyos de pacotilla (cf. *Eutidemo*, 289d; cfr. Platón, *Diálogos II*, Gredos, Madrid, 1983, p. 240). Aquellos que se colocan en un terreno intermedio entre la filosofía y la política merecen un enorme desprecio por parte de Platón, pues lo único que logran es no ser ninguna de las dos cosas, ni filósofos ni políticos. Dichos personajes «se consideran sabios y se tienen por personas moderadamente dedicadas a la filosofía, y moderadamente a la política; juzgan que participan de ambas en la medida necesaria y que gozan de los frutos del saber manteniéndose al margen de peligros y conflictos» (cf. *ibid*, 305d-e; p. 270). Situándose a caballo entre la ética y la política creen haber sabido encontrar una buena manera de «nadar y guardar la ropa», como diríamos ahora en castellano; su objetivo sería influir en las decisiones políticas, pero sin llegar a responsabilizarse de sus propias propuestas. «Lo cierto –hace decir Platón a Sócrates– es que, participando de ambas, son ellos inferiores a ambas, en relación con los fines respectivos que confieren su propia importancia a la filosofía y a la política. Es necesario, no obstante, que les perdonemos por su ambición y que no nos enojemos, considerándolos en cambio por lo que son» (cf. *ibid.*, 306b-c; p. 271. Sobre la pista de tan curioso texto nos puso G.M.A. Grube, *El pensamiento de Platón*, trad. de Tomás Calvo, Gredos, Madrid, 1973, p. 399). El tema tiene cierto interés porque arroja cierta luz sobre la definición del rey filósofo platónico, el cual habría de involucrarse por entero en la política cuando le toque hacerlo así y no supone, por lo tanto, una mixtura entre una y otra condición.

ble peso de la política, en aras del bien común[17]. La ventaja es que, lejos de considerar un privilegio semejante cometido, gobernarán sencillamente por un sentido del deber, conjugando el conocimiento del buen gobierno con una indiferencia hacia las presuntas prebendas de la política[18].

Respecto a la fortuna histórica de tal empeño corren muy diferentes versiones. El inventario que hace Guthrie, por ejemplo, es altamente positivo. Guthrie nos recuerda que, según Plutarco, Platón envió a varios de sus discípulos para reformar exitosamente diversas constituciones, y él mismo habría sido llamado por los tebanos para redactar la Constitución de Megalópolis. Entre los casos que va enumerando, destaca la figura de Eudoxo, el cual habría sabido compatibilizar su actividad legislativa en Cnido con el cultivo de las matemáticas, además de ser un gran astrónomo[19]. En cambio, el balance que nos brinda Sir Karl Popper en *La sociedad abierta y sus enemigos* no puede resultar más desolador. Tras detallar las tropelías cometidas por algunos de sus colaboradores, Popper concluye que «Platón podría jactarse de un total de por lo menos nueve tiranos entre los que fueron alguna vez sus discípulos o amigos, circunstancia que –según él– viene a poner de manifiesto las peculiares dificultades que obstaculizan la selección de los hombres más aptos para recibir el poder absoluto. Parece difícil encontrar al hombre cuyo carácter no sea corrompido por él. Como dice Lord Acton, todo poder corrompe y el poder absoluto, en forma absoluta»[20]. Si nos atenemos a este último informe y lo cumplimentamos con el reiterado fracaso de los viajes de Platón a Siracusa, prevalecerá la impresión de que sus esfuerzos por matrimoniar al filósofo con el político, de casar moral y política, no tuvieron éxito alguno.

[17] Cf. *República*, VII, 540b; ed. cast. cit., p. 375.

[18] Cf. *República*, VII, 540d; ed. cast. cit., p. 376. Cf. asimismo K.W.C. Guthrie, *op. cit.*, p. 499.

[19] Cf. K.W.C. Guthrie, *op. cit.*, pp. 33-4. En todo caso siempre lo intentaron fuera de Atenas; cfr. I.M. Crombie, *Análisis de las doctrinas de Platón*, Alianza Universidad, Madrid, 1979, vol. I, p. 173.

[20] Cf. Karl Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Buenos Aires, 1981, p. 139. Al comienzo del capítulo titulado «El filósofo rey» (cf. *op. cit.*, p. 141), Popper subraya cierto pasaje de Platón que serviría para convertirlo en un pionero de la razón de Estado, al sostenerse allí que la mentira es un privilegio exclusivo del estadista. El texto en cuestión es éste: «Si es adecuado que algunos hombres mientan, éstos serán los que gobiernan el Estado, y que frente a sus enemigos o frente a los ciudadanos mientan para beneficio del Estado; a todos los demás les estará vedado» (cf. *República*, III, 389b; ed. cast. cit., p. 153).

3. De Maquiavelo al maquiavelismo: el divorcio entre la moral y lo político

Un par de milenios más tarde, Maquiavelo irrumpirá en el escenario de la historia de las ideas, para levantar acta del irreconciliable divorcio entre la esfera de la moral y el orbe de lo político. Sin habérselo propuesto tan siquiera, Maquiavelo hizo las veces de notario en semejante divorcio, el cual se basaba en una notoria *incompatibilidad de caracteres* que hacía imposible su convivencia. Y así lo testimonia toda una legión de intérpretes que han suscrito la tesis lanzada en su día por Benedetto Croce, para quien la gran aportación de Maquiavelo, aquello que le convertiría en un clásico del pensamiento político y filosófico, es el reconocimiento de «la necesidad y la autonomía de la política, la cual está más allá –o mejor dicho más acá– del bien y del mal moral, tiene leyes ante las que resulta inútil rebelarse y no puede ser exorcizada ni expulsada del mundo con agua bendita»[21].

Isaiah Berlin se opone a este divorcio, pero únicamente lo hace para declarar incestuosa y antinatural esa unión. «Se dice comúnmente –observa Berlin– que Maquiavelo separó a la política de la moral, recomendando como políticamente ciertos caminos que la opinión común condena moralmente. Lo que Maquiavelo distingue no son los valores específicamente morales de los valores específicamente políticos; lo que logra no es la emancipación de la política respecto de la ética o la religión, sino una diferenciación entre dos ideales de vida incompatibles: la moral del mundo pagano y la moralidad cristiana»[22].

[21] Cf. Benedetto Croce, *Elemento di politica*, Bari, 1925, p. 60 (cit. por Miguel Ángel Granada, «La filosofía política en el Renacimiento: Maquiavelo y las utopías», en Victoria Camps (ed.), *Historia de la ética. 1. De los griegos al Renacimiento*, vol. I, p. 554). Croce también escribió lo siguiente: «Maquiavelo confrontó la antinomia de la política y la moral al agudizarse ésta tras el declinar del dominio que la doctrina de la Iglesia católica había mantenido durante siglos y que hacía de la política un capítulo de la moral considerándola mala si se apartaba de sus preceptos. Y él vendrá a sostener con briosa osadía que la política no es ni la moral ni la negación de la misma –esto es el mal–, sino que tiene su propio ser positivo y distinto como fuerza vital, una fuerza que ninguna otra puede abatir ni ningún juicio cancelar, como no se abate ni se cancela aquello que es necesario» (cf. Benedetto Croce, «Una questione che forse non si chiuderà mai. La questioni de Machiavelli», en *Quaderni della «Critica»*, 14, julio 1949, p. 3; cit. por Luis A. Arocena, *El maquiavelismo de Maquiavelo*, Seminarios y ediciones, Madrid, 1975, p. 38).

[22] Cf. Isaiah Berlin, «La originalidad de Maquiavelo», en *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986, p. 105. En la primera parte de su trabajo Berlin traza una espléndida panorámica de las variopintas corrientes interpretativas a que ha dado lugar Maquiavelo (cf. pp. 85-99; filósofos de tanta envergadura como Spinoza y Bacon figuran también en ese listado –cf. notas 6 y 41). En un momento dado las resume y nos dice que Maquiavelo ha sido representado «como un cínico y por lo tanto, finalmente, como un superficial defensor del poder polí-

Berlin, si cabe, ahonda la escisión entre dos esferas autónomas de acción constatada por quienes han seguido en este punto a Benedetto Croce o a Federico Chabod[23]. Si Berlin piensa que los imperativos políticos no pueden divorciarse de las pautas morales es, lisa y llanamente, porque no admite su casamiento, al considerarlo simplemente como algo impensable. La política supone para Berlin una suerte de moralidad social absolutamente incompatible con la individual. «Hay dos mundos –insiste Berlin–, el de la moralidad personal y el de la organización pública. En Maquiavelo se dan dos códigos éticos, ambos fundamentales; no dos regiones "autónomas", una de "ética", otra de "política", sino dos alternativas exhaustivas entre dos sistemas de valores conflictivos entre sí»[24].

Aun cuando recojamos esta definición de la política propuesta por Berlin, la tesis de Croce no queda desautorizada en absoluto. La gran contribución de Maquiavelo, por encima de cualquier otra, sigue siendo la de haber escindido esas dos esferas valorativas que tanto Platón como el cristianismo se habían empecinado en fusionar (por muy distintas razones). Maquiavelo toma nota de algo extraordinariamente obvio, como es el que la ética suele constituir un obstáculo dentro del ámbito de lo político. El universo axiológico de la moral y el ámbito de lo político se muestran absolutamente incompatibles, a la vista de que su coexistencia suele arruinar sus respectivos intereses. Por supuesto, Maquiavelo no señala nada nuevo en relación con una praxis política cuya lógica interna no ha cambiado ni un ápice desde la noche de los tiempos. Lo novedoso era explicitar sus reglas internas y filosofar acerca de las mismas para conferirles un estatuto teórico. Sus ideas no eran en absoluto novedosas por lo que atañe a su contenido; la novedad estribaba en atreverse a expresarlas e insertarlas en un sistema de base

---

tico, o como un patriota que receta para situaciones particularmente desesperadas que raramente se presentan, o como un contemporizador, o como un amargado fracasado político, o como mero vocero de verdades que siempre hemos conocido pero no nos gusta pronunciar, o nuevamente como el ilustrado traductor de antiguos principios sociales universalmente aceptados dentro de términos empíricos, o como un criptorrepublicano satírico (un descendiente de Juvenal, un precursor de Orwell); o un frío científico, un mero tecnólogo libre de implicaciones morales; o como un típico publicista renacentista que practica un género ahora obsoleto...» (cf. pp. 133-4).

[23] «Su gran afirmación de pensador y que representa la verdadera y profunda contribución que hizo a la historia del pensamiento humano, es el reconocimiento de la autonomía y la necesidad de la política, que está más allá del bien y del mal moral. Con ello, Maquiavelo, echando al mar la *unidad* medieval, se convertía en uno de los iniciadores del espíritu moderno» (cf. Federico Chabod, *Escritos sobre Maquiavelo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p. 107).

[24] Cf. I. Berlin, *op. cit.*, p. 120.

filosófica, tal como ha indicado Friedrich Meinecke[25], para quien todo el pensamiento político de Maquiavelo «no es otra cosa sino una continua reflexión sobre la razón de Estado»[26].

Una cosa era que dentro del juego de la política se violara de hecho la ley moral y otra muy distinta que dichas violaciones vinieran a justificarse por mor de una necesidad inevitable[27]. Ahora bien, eso no significa, ni mucho menos, que Maquiavelo pretenda cancelar los valores morales con la preeminencia de los políticos[28]. Como bien apunta Miguel Ángel Granada, Maquiavelo no establece «ninguna jerarquización entre ética y política que haga del mal y del crimen un bien o establezca una especie de suspensión provisional de la moral en aras de la bondad última del fin propuesto; mal y crimen son lo que son y de hecho no hay mixtificación posible. Maquiavelo constata, pues, una irreductible escisión entre la política (el reino de la fuerza) y las exigencias de la moral, una escisión que hunde sus raíces en la constitución natural del hombre como sujeto de pasiones»[29].

La experiencia de Maquiavelo como diplomático, conjugada con su atenta lectura de los clásicos, le convertían en un buen conocedor de la naturaleza humana en general y de la casta política en particular. Ante todo, fue un observador cuya curiosidad le hacía tomar buena nota de todo cuanto veía, y se limitó a exponer con toda franqueza lo que le dictaba la realidad. Schopenhauer lo resume muy bien: «El problema de Maquiavelo consistió en responder a la cuestión de cómo puede un príncipe mantenerse sobre su trono *a toda costa*, pese a los enemigos externos e internos. Por lo tanto, su problema no era en modo alguno una cuestión ética, referente a si el príncipe debiera, o no, querer semejante objetivo en cuanto hombre; sino una cuestión puramente políti-

[25] Cf. Friedrich Meinecke, *La idea de razón de Estado en la edad moderna* (versión castellana de Felipe González Vicen; pról. de Luis Díez del Corral), Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1983², p, 40.

[26] Cf. F. Meinecke, *op, cit.*, p. 31. Estas líneas avalan esa tesis: «En las deliberaciones en que está en juego la salvación de la patria, no se debe guardar ninguna consideración de lo justo o lo injusto, lo piadoso o lo cruel, lo laudable o lo vergonzoso, sino que, dejando de lado cualquier otro respeto, se ha de seguir aquel camino que salve la vida de la patria y mantenga su libertad» (cf. Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* –pról., trad. y notas de Ana Martínez Arancón–, Alianza Editorial, Madrid, 1987; Libro III, cap. 41, p. 411). «El Estado, como cuerpo político, reclama para sí un imperio insólito; sus necesidades aparecen como fines, enérgicos y exigentes, ante los cuales declinan su primacía los éticos y religiosos. Para indicarlo una vez más con fórmula no por reiterada menos significativa, Maquiavelo fue en su tiempo el primer expositor de la *razón de Estado*» (cf. L.A. Arocena, *op. cit.*, p. 39, y las pp. 56-7).

[27] Cf. F. Meinecke, *op. cit.*, p. 41.

[28] Cf. L.A. Arocena, *op. cit.*, p. 47.

[29] Cf. M.A. Granada, *op. cit.*, p. 555.

ca, referente a cómo podría llevar a cabo tal cosa, si *así lo quisiera*. Y por eso se limita sin más a brindar una solución para dicho problema, como cuando se prescribe una jugada de ajedrez un tanto disparatada, sin preguntarse si es moralmente aconsejable jugar al ajedrez en general. Reprochar a Maquiavelo la inmoralidad de sus escritos sería tanto como echarle en cara al maestro de esgrima el no iniciar sus enseñanzas con una lección en contra del asesinato»[30].

Este símil schopenhaueriano relativo al ajedrez haría fortuna entre los comentaristas de Maquiavelo, una vez que fuera utilizado por Cassirer. «Maquiavelo –escribe Cassirer en *El mito del Estado*– veía las luchas políticas como si fueran un juego de ajedrez. Había estudiado las reglas del juego muy detalladamente. Pero no tenía la menor intención de criticar o de cambiar dichas reglas. Su experiencia política le había enseñado que el juego político siempre se ha jugado con fraude, con engaño, traición y delito. Él no censuraba ni recomendaba estas cosas. Su única preocupación era encontrar la mejor jugada –la que gana el juego. Cuando un campeón de ajedrez se lanza a una combinación audaz, o cuando trata de engañar a su adversario mediante toda suerte de ardides y estratagemas, su habilidad nos deleita y admira. Ésta era exactamente la actitud de Maquiavelo cuando contemplaba las cambiantes escenas del gran drama político que se estaba representando bajo su mirada. No sólo se sentía interesado; se sentía fascinado. No podía por menos que dar su opinión. A veces movía la cabeza cuando veía una mala jugada; otras veces prorrumpía en admiración y aplauso»[31]. Eso es lo que merecieron, respectivamente, Savonarola y César Borgia por parte de Maquiavelo: un despectivo cabeceo y una vehemente admiración.

Ante los ojos de Maquiavelo, Fray Jerónimo de Savonarola era un mero «profeta desarmado» que pretendió cambiar las cosas e imponer ciertas reformas políticas con la sola fuerza de la persuasión y por ello estaba condenado al más rotundo de los fracasos, ya que «carecía de medios para conservar firmes a su lado a quienes le habían creído y para hacer creer a los incrédulos»[32]. Savonarola representaba, pues, un

[30] Se trata de una breve adición (incorporada como nota) a su «Crítica de la filosofía kantiana», esto es, al Apéndice de *El mundo como voluntad y representación*; cf. Arthur Schopenhauer. *Sämtliche Werke* (hrsg. von Arthur Hübscher), Brockhaus, Wiesbaden, 1972, vol. II, p. 612n. (*Zürcher Ausgabe*, vol. II, p. 629n.).

[31] Cf. Ernst Cassirer, *El mito del Estado* (versión castellana de Eduardo Nicol), Fondo de Cultura Económica, México, 1993[8], p. 170.

[32] Cf. Nicolás Maquiavelo, *El príncipe* (pról., trad. y notas de Miguel Ángel Granada), Alianza Editorial, Madrid, 1995[13], cap. VI, p. 50. En su correspondencia Maquiavelo se

buen ejemplo sobre lo que no se debe hacer en ese tablero de ajedrez que configura la política. La estrategia seguida por César Borgia resultaba, por el contrario, absolutamente modélica, hasta el punto de afirmar que «no sabría dar a un príncipe nuevo otros preceptos mejores que el ejemplo de su conducta»[33].

Poco, por no decir nada, podía importarle a Maquiavelo el perverso *curriculum* ético de César Borgia. Desde una óptica moral, César Borgia puede aparecer como el colmo de la perfidia. Pero el hecho de haber mantenido relaciones incestuosas con su hermana Lucrecia o el que hubiese mandado asesinar tanto a su hermano mayor como a su cuñado, por ceñirnos tan sólo a los parientes más cercanos[34], no restaban mérito alguno a su *curriculum* político, al que Maquiavelo no duda en conceder el premio extraordinario. Sus planteamientos en el tablero ajedrecístico de la política –por seguir utilizando el símil de Schopenhauer y Cassirer– no pudieron ser más atinados. El hacer ajusticiar a su leal Ramiro de Lorca, al que previamente había dado plenos poderes para pacificar a cualquier precio los territorios recién conquistados de la Romaña, es considerado por Maquiavelo como una jugada maestra, comparable al sacrificio de la dama en el ajedrez. César Borgia no vaciló en sacrificar a su mejor hombre con tal de ganar la partida; «como sabía –explica Maquiavelo en *El príncipe*– que los rigores pasados le habían generado algún odio, para curar los ánimos de aquellos pueblos y ganárselos plenamente decidió mostrar que, si alguna crueldad se había ejercido, no había provenido de él, sino de la acerba naturaleza de su ministro. Así que, cuando tuvo ocasión, le hizo llevar una mañana a la plaza partido en dos mitades y con un cuchillo ensangrentado al lado. La ferocidad del espectáculo hizo que

---

refiere tan sólo un par de veces a Savonarola, para describir su versatilidad política como la de un chaquetero que «se va acomodando a las circunstancias y coloreando sus mentiras» (cf. carta de Maquiavelo a Ricciardo Becchi del 9 de marzo de 1498; en *Cartas privadas de Nicolás Maquiavelo* –introducción, versión castellana y notas de Luis A. Arocena–, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1979, p. 14) o para tildarlo de «astuto fray Girolamo» (cf. *ibid.*, p. 201). Sin embargo, en los *Discursos* mantiene que «de un hombre de su talla se ha de hablar con respeto» (cf. libro I, §11; ed. cast. cit., p. 67), ya que sus escritos muestran «la prudencia y la virtud de su ánimo» (cf. libro I, §45; p. 138); y también lo compara con Piero Sonderini, gonfaloniero de Florencia, con quien habría compartido el destino de no saber «derrotar a la envidia» (cf. libro III, §30; p. 383).

[33] Cf. *El príncipe*, cap. VII (ed. cast. cit., p. 52).

[34] Este muestrario de felonías puede verse ampliado con suma facilidad. Federico el Grande brinda un buen muestrario de las mismas en el capítulo VII de su refutación de *El príncipe*; cf. Federico II de Prusia, *Antimaquiavelo (o Refutación del Príncipe de Maquiavelo –editado en 1740 por Voltaire)* –estudio introductorio, versión castellana y notas de Roberto R. Aramayo–, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1995, cap. VII, pp. 49-50.

aquellos pueblos permanecieran durante un tiempo satisfechos y estupefactos»[35]. Por otra parte, cuando el duque Valentino (título con el que Maquiavelo gusta de referirse a César Borgia) sospechó que sus otrora fieles lugartenientes le podían volver la espalda y aliarse con el enemigo, decidió adelantarse a ellos y recurrir al engaño, con el fin de tenderles una celada para exterminarlos, antes de que sus adversarios pudieran llegar a coronar algún peón bien situado[36].

Ahora bien, los planteamientos de César Borgia deberán ser tenidos en cuenta por todo aquel que, por decirlo así, juegue con las piezas blancas del ajedrez; es decir, por quien llegue al poder a través de la *fortuna*. Al que le toque jugar con las negras, o a la defensiva, habrá de imitar otras estrategias, como las de Francesco Sforza, el cual –según Maquiavelo– se convirtió en duque de Milán gracias a su gran *virtud* y pudo conservar por ello «con poco trabajo lo que había conquistado con mil esfuerzos»[37]. En este sentido, Rafael del Águila pretende rescatar del olvido a la figura histórica de Lucio Junio Bruto, de la que se ocupa el Maquiavelo de los *Discursos*[38], aduciendo la tesis de que sería más bien este personaje histórico, y no tanto César Borgia, quien encarnaría más cabalmente todos los ideales de la teoría política maquiaveliana[39].

[35] Cf. *El príncipe*, cap. VII (ed. cast. cit,, p. 55).

[36] César Borgia «supo disimular tan bien sus verdaderas intenciones que los Orsini se reconciliaron con él por mediación del señor Paulo. El duque desplegó todo tipo de cortesías para ganar su confianza, regalándole dinero, vestidos y caballos, hasta el punto que su ingenuidad los condujo a Sinagiglia, a sus propias manos. Exterminados, pues, estos cabecillas y convertidos sus partidarios en aliados suyos, el duque había conseguido unos cimientos bastante sólidos para su poder» (*El príncipe*, cap. VII, p. 54). Maquiavelo escribió una detallada crónica de tal hazaña que fue publicada junto a la primera edición de *El príncipe*, contribuyendo a forjar la leyenda del «maquiavelismo» como el arte de una política inmoral basada en la traición (cf. Miguel Ángel Granada, *Antología de Maquiavelo*, Península, Barcelona, 1987, p. 116n.). Este opúsculo relativo a la matanza de Sinagiglia está recogido por Miguel Ángel Granada en su antología, y en Nicolás Maquiavelo, *Escritos políticos breves* (edición de María Teresa Navarro Salazar), Tecnos, Madrid, 1991, pp. 25-33.

[37] Cf. *El príncipe*, cap. VII (ed. cast. cit., p. 52).

[38] Cf. *Discursos*, libro III, §2 y 3; ed. cast. cit., pp. 295-7. Pietro Sonderini habría fracasado como gonfaloniero vitalicio de la república florentina por «no saber asemejarse a Bruto» (cf. *ibid.*, p. 298).

[39] «Tradicionalmente se ha considerado a César Borgia como su figura histórica preferida para ejemplificar el concepto de práctica política. No obstante, a la luz de lo aquí analizado, se diría que tal figura debería ser la de Lucius Junius Brutus... En este ejemplo histórico, así como en su valoración positiva por Maquiavelo, se dejan traslucir las tres imagenes de la política [zorro, fundador y ciudadano] en forma intercambiable, y es Brutus, y no César Borgia, el que ejemplificaría más adecuadamente la tensión que entre ellas se produce en la teoría política de nuestro autor» (cf. Rafael del Águila, «Maquiavelo y la teoría política renacentista», en Fernando Vallespín (ed.), *Historia de la Teoría Política. 2. Estado y teoría política modernos*, Alianza Editorial, Madrid, 1990, vol. II, p. 114.

Bruto –recordémoslo– se hizo pasar por idiota[40] para escapar del destino de su hermano, asesinado por su tío Tarquino el Soberbio, el último rey de Roma. El hijo de dicho monarca devendría célebre por una violación que Shakespeare inmortalizaría en *El rapto de Lucrecia*. La víctima se suicidaría tras narrar a su marido el ignominioso trance al que había sido sometida, y este gran escándalo fue aprovechado por Bruto para desterrar a toda la familia tarquina e instaurar la república. Más adelante Bruto habría de ajusticiar a sus propios hijos, empeñados en restaurar la dinastía de los tarquinos. Nadie podrá negar su habilidad para deambular por el tablero ajedrecístico de la política. Bruto supo enrocarse a tiempo, aprovechar los fallos del adversario y sacrificar sus piezas predilectas para rematar una partida que ganó pese a la debilidad inicial de su posicionamiento. Después de todo, puede que no le falte razón a Rafel del Águila y Lucio Junio Bruto hubiera de ser, en consideración a sus méritos, el héroe preferido de Maquiavelo. Pero, sin embargo, el autor de *El príncipe* se siente fascinado por César Borgia y esta fascinación eclipsa cualquier otra. ¿Por qué?

Acaso porque, además de haberle tratado personalmente[41], César Borgia era impetuoso y había sabido desafiar con éxito a la fortuna en situaciones harto comprometidas. Pues, como es bien sabido, entre la prudencia y el arrojo Maquiavelo se inclina decididamente por los audaces; «vale más ser impetuoso que precavido –leemos al final del penúltimo capítulo de *El príncipe*– porque la fortuna es mujer y es necesario, si se quiere tenerla sumisa, castigarla y golpearla»[42]. La hoja de servicios esgrimida por César Borgia como prototipo del *principe nuovo* es impecable y Maquiavelo ni siquiera le responsabiliza de su fracaso final, dado que «si sus disposiciones no le rindieron fruto en última instancia, no fue por culpa suya, sino por una extraordinaria y extrema malignidad de la fortuna»[43]. Sólo un cúmulo de circunstancias

[40] *Brutus* en latín, de ahí el apodo que recibirían tanto él como sus descendientes, entre los que se cuenta el tristemente famoso ahijado de Julio César.

[41] Maquiavelo coincide con César Borgia en tres momentos clave de su carrera política: en su apogeo, una vez que se ha convertido en duque de La Romaña y la república florentina teme correr igual suerte que sus vecinos (en junio de 1502), su apoteosis, cuando se deshace de sus lugartenientes para quedar consolidado en el poder (a comienzo de 1503), y su caida (a finales del mismo año), provocada por el nombramiento de Julio II como nuevo Papa. En este orden de cosas, resulta muy provechoso consultar la documentación que de dichos encuentros ha incluido Miguel Ángel Granada en su brillante antología (cf. cap. 2.2. «Auge y caída de un *príncipe nuevo*: la experiencia de César Borgia», en *Antología de Maquiavelo*, ed. cit., pp. 60-133).

[42] Cf. *El príncipe*, cap. XXV (ed. cast. cit., p. 120).

[43] Cf. *El príncipe*, cap. VII (ed. cast. cit., p. 52).

imprevisibles y singularmente adversas logró que se desmoronaran todas las cautelas adoptadas por César Borgia para cuando muriera su padre, el papa Alejandro VI, cuya protección fue decisiva para propiciar su fulgurante carrera. Pío III, un papa que hubiera podido manejar a su capricho murió al mes de ser elegido y, de otro lado, al caer él mismo enfermo de gravedad, nada pudo hacer por evitar la elección de Julio II, uno de sus más encarnizados enemigos. «Él mismo –refiere Maquiavelo– me dijo personalmente en los días en que fue elegido papa Julio II, que había pensado en lo que pudiera suceder a la muerte de su padre, encontrando el remedio conveniente a cada cosa, pero que no había pensado jamás en que él mismo estuviera a punto de morir»[44]. Una inesperada enfermedad había debilitado esa osada virtud que poseía César Borgia para domeñar a la fortuna, con lo cual su buena estrella se vio arrastrada por ese río torrencial en que suele transmutarse la fortuna conforme a una metáfora muy querida por Maquiavelo[45].

Pese a todo, el balance global de la biografía política del duque Valentino es altamente positivo y Maquiavelo le dedica estas elogiosas palabras: «Recogidas todas las acciones del duque, no sabría censurarlo. Creo más bien que se le ha de proponer como modelo a imitar a todos aquellos que por la fortuna y con las armas ascienden al poder»[46]. Se quiera o no, César Borgia es el ejemplo del político *virtuoso* –en sentido maquiaveliano–, cuyo coraje le hace capaz de domesticar a la fortuna[47] y aprovechar al máximo las ocasiones que se le presentan. «La característica que define a un príncipe verdaderamente *virtuoso* –ha escrito Q. Skinner– debe ser la disposición a hacer siempre lo que la necesidad dicta, sea mala o virtuosa la acción resultante, con el fin de alcanzar sus fines más altos. De este modo *virtú* denota

[44] Cf. *El príncipe*, cap. VII (ed. cast. cit., p. 57).

[45] La fortuna es comparada por Maquiavelo en *El príncipe* con un río torrencial que «muestra su poder cuando no hay una virtud organizada y preparada para hacerle frente» (cf. *El príncipe*, cap. XXV, p. 117). «Como un torrente rápido y soberbio / al máximo, todo aquello destruye / por donde su curso brama, / y una parte acrecienta y otra rebaja, / varía las orillas, varía el lecho y el fondo, / y hace temblar la tierra por donde pasa, / así Fortuna, con su furibundo ímpetu, muchas veces aquí y allí / va cambiando las cosas del mundo» (cf. *Capítulo de la Fortuna* –versos 151-159–, en *Antología de Maquiavelo*, ed. cit., p. 197).

[46] Cf. *El príncipe*, cap. VII (ed. cast. cit., p. 57).

[47] «Esta voluble criatura [la fortuna] / frecuentemente con más fuerza oponerse suele / allí donde ve que naturaleza más fuerza tiene. / Su potencia natural a todos toma, / su reino siempre es violento / si virtud superior no la doma» (cf. el *Capítulo de la Fortuna* –versos 10-15–, recogido por Miguel Ángel Granada en su antología; ed. cit., p. 194). «Allí donde los hombres tienen poca virtud, la fortuna muestra más su poder» (cf. *Discursos*, libro II, §30; ed. cast. cit. p. 281).

concretamente la cualidad de flexibilidad moral en un príncipe»[48]. Saber mudar los propios designios al compás de los vaivenes a que va sometiéndonos la fortuna, tal es la clave del éxito en términos políticos. El político puro, sentencia Maquiavelo, «necesita tener un ánimo dispuesto a moverse según le exigen los vientos y las variaciones de la fortuna, no alejándose del bien, cuando sea posible, pero sabiendo entrar en el mal, si se ve obligado a ello»[49]. Es más, añade, por lo general seguir los dictados de la virtud conllevarán su ruina, mientras que lo catalogado como vicio le procurará la salvación[50]. Fuese o no a su pesar, se regocijara o no con ese «descubrimiento», Maquiavelo constató que dentro del universo de la política rigen otras normas diferentes a las pautas éticas, unas reglas distintas a las imperantes en el orbe moral. La lógica del poder sólo responde al imperativo de la eficacia y se le antoja hipócrita no reconocerlo así. De ahí que cuanto más camaleónico sea el ánimo del político y mayor sea su destreza para saber adaptarse a las circunstancias, tanto mejor le irá en un juego donde la diplomacia y el disimulo se revelan como las mejores armas. Maquiavelo está convencido de que, «si se pudiese cambiar convenientemente la propia naturaleza de acuerdo con los tiempos y las cosas, nunca mudaría el signo de la fortuna»[51].

Sin embargo, esto es prácticamente imposible. «Pues no existe hombre tan prudente que sepa adaptarse hasta ese punto; en primer lugar, porque no puede desviarse de aquello a lo que le inclina su propia naturaleza y, en segundo lugar, porque, al haber prosperado siempre caminando por una determinada senda, no puede persuadirse de la conveniencia de apartarse de dicho camino. Por eso el hombre precavido, cuando llega el tiempo de echar mano al ímpetu, no lo sabe hacer y por lo tanto se hunde»[52]. A la hora de administrar nuestro destino, la fortuna parece controlar algo más del cincuenta por ciento de las acciones en esa empresa[53], ya que nuestro carácter no sabe adaptarse a sus

[48] Cf. Quintin Skinner, *Maquiavelo* (trad. Manuel Benavides), Alianza Editorial, Madrid, 1991², p. 54.

[49] Cf. *El príncipe*, cap XVIII (ed. cast. cit., p. 92).

[50] Cf. *El príncipe*, cap. XV (ed. cast. cit., p. 84).

[51] Cf. *El príncipe*, cap. XXV (ed. cast. cit., p. 119). Cf. *Discursos*, libro III, §9, ed. cit., p. 330.

[52] Cf. *El príncipe*, cap. XXV (ed. cast. cit., pp. 118-9). Cf. *Discursos*, libro III, §9, ed. cit. p. 332.

[53] «Para que nuestra libre voluntad no quede anulada, pienso que puede ser cierto que la fortuna sea árbitro de la mitad de nuestras acciones, pero la otra mitad, *o casi*, nos es dejada, incluso por ella, bajo nuestro control» (cf. *El príncipe*, cap. XXV; ed. cit., p. 117). «Los hombres pueden secundar a la fortuna, pero no oponerse a ella, pueden tejer sus redes, pero no romperlas» (cf. *Discursos*, libro II, §29; ed. cit., p. 277).

vertiginosos cambios de humor. En los llamados *Caprichos* o *Fantasías para Sonderini*, Maquiavelo desarrolla un poco más esta reflexión suya sobre la fortuna: «Comoquiera que los tiempos y las cosas cambian con frecuencia tanto en lo general como en lo particular y, sin embargo, los hombres no cambian sus fantasías ni sus modos de proceder, sucede que uno tiene durante un tiempo buena fortuna y durante algún otro mala. Quien fuera tan sabio como para conocer los tiempos y el orden de las cosas, sabiendo acomodarse a ellos, tendría siempre buena fortuna o se guardaría siempre de la mala, y vendría a ser cierto que el sabio domina a las estrellas y a los hados. Pero, como no se dan tales sabios, porque los hombres no pueden gobernar su propia naturaleza, se sigue de ello que la fortuna cambia y gobierna a los hombres, teniéndolos bajo su yugo»[54]. Al igual que no puede uno saltar sobre su propia sombra, tampoco es capaz de mudar su temperamento y sus hábitos al ritmo que imponen los requiebros de la fortuna, cuya emblemática rueda gira caprichosamente, sin que sea posible pronosticar sus veleidosos designios[55].

Aunque, bien mirado, quizá sí cabe arriesgar algún que otro pronóstico basado en la experiencia, pues la diosa Fortuna, no sólo gusta de recompensar a los que se caracterizan por su audacia (con arreglo al adagio latino *audentes fortuna iuvat*), sino que también parece decantarse muy a menudo por los deshonestos en detrimento de la gente honrada. Cuando menos, eso es lo que piensa el autor del *Capítulo de la Fortuna*; la fortuna –leemos allí– «frecuentemente a los buenos bajo su pie tiene, / a los deshonestos ensalza y, si acaso te promete / cosa alguna, jamás te la mantiene»[56]. Son sólo tres líneas, pero uno tiene la impresión de hallarse ante un magnífico resumen del ideario maquiavélico. Se diría que, aparte de intentar domeñar a la fortu-

[54] Cf. el cap. 2.6.3 de la *Antología de Maquiavelo*: «Fantasías escritas en Perugia a Sonderini» (ed. cit., p. 192). Un momento antes ha escrito lo siguiente: «Yo creo que, al igual que la naturaleza ha dado al hombre un rostro diverso, también le ha dado diverso ingenio y diversa fantasía. Y como, por otra parte, los tiempos cambian y el orden de las cosas es diverso, se cumplen sus deseos a gusto y es feliz aquel que armoniza su manera de proceder con la condición de los tiempos y, por el contrario, es desgraciado quien se separa con sus acciones de los tiempos y el orden de las cosas».

[55] En el reiteradamente citado *Capítulo de la Fortuna* escribió Maquiavelo estos versos: «porque los humores que actuar te hacen / –según concuerden o no con ella [la fortuna] / son causa de su daño y de tu bien; / no te puedes, sin embargo, fiar de ella / ni creer evitar su fiera mordedura [...] / porque mientras te ves llevado por el dorso / de la rueda, a la sazón feliz y buena, / suele cambiar a veces en mitad de la carrera / y no pudiendo cambiar tú de persona / ni dejar el orden de que el cielo te dota, / en el medio del camino te abandona» (cf. *Antología de Maquiavelo*, ed. cit., p. 196).

[56] Cf. *ibid.*, versos 28-30 (ed. cit., p. 194).

na mediante su *virtù*[57] (para rentabilizar al máximo las oportunidades brindadas por el azar), el político maquiaveliano está igualmente llamado a emularla y proceder, por lo tanto, a engañar al honesto, ensalzar al canalla y, por descontado, no mantener casi nada de cuanto prometa. Tales fueron, al menos, algunas de sus recetas más célebres, unos preceptos que habrían de forjar la leyenda negra del maquiavelismo y harían que su nombre fuera un sinónimo de la más refinada perfidia.

Al entender de Maquiavelo, el meollo de la política sería el disimulo. De ahí se derivarían cual corolarios el resto de las pautas a seguir, como es el caso del quebrantamiento de las promesas. César Borgia dominaba el arte de la simulación y por eso fue un maestro de la política. En el capítulo XVIII de *El príncipe* se nos deja muy claro que más vale «parecer clemente, leal, humano e íntegro a serlo de verdad, pues ello nos permite tener el ánimo predispuesto de tal manera que uno pueda fácilmente adoptar la cualidad opuesta en cuanto sea necesario»[58]; de hecho –insiste Maquiavelo–, «si se poseen realmente todas esas cualidades y se las observa en todo momento serán perjudiciales, pero, si tan sólo se aparenta tenerlas, entonces es cuando resultarán útiles». Así pues, conviene aparentar el ser leal, siempre y cuando sea de mentirijillas, habida cuenta de que un político prudente «no puede, ni tampoco debe, guardar fidelidad a su palabra cuando tal fidelidad se vuelva en contra suya y hayan desaparecido los motivos que determinaron su promesa; además –apostilla–, jamás faltaron a un príncipe razones legítimas para disfrazar la violación de sus promesas»[59].

Manteniéndose al margen de toda consideración estrictamente moral, Maquiavelo se limitó a oficiar como un simple notario de la realidad política, levantando acta de lo que había ido siendo sancionado por la historia. «Cuán loable es en un príncipe mantener la palabra dada y comportarse con integridad y no con astucia, todo el mundo lo sabe. Sin embargo, la experiencia muestra que quienes han hecho grandes cosas han sido aquellos príncipes que han tenido pocos miramientos hacia sus propias promesas y han sabido burlar con astucia el ingenio de los hombres. Al final han superado a quienes se han fundado en la lealtad»[60]. De poco le servirán la ingenuidad y el candor a

[57] Sobre las distintas acepciones del concepto de *virtud* en Maquiavelo puede acudirse con provecho al trabajo de Angelo Papacchini, «Virtud y Fortuna en Maquiavelo», en *A propósito de Nicolás Maquiavelo y su obra*, Grupo Editorial Norma, Barcelona *et alia*, 1993, pp. 35-76, *passim*. El trabajo que precede al recién citado, cuyo título es «Maquiavelo y *El príncipe*» –de Lelio Fernández– tampoco tiene desperdicio.

[58] Cf. *El príncipe*, cap. XVIII (ed. cast. cit., p. 92).

[59] Cf. *El príncipe*, cap. XVIII (ed. cast. cit., p. 91).

[60] Cf. *El príncipe*, cap. XVIII (ed. cast. cit., p. 90).

quien tenga que deambular entre los espinosos vericuetos del mundo de la política. Eso es lo que Maquiavelo aprendió en sus misiones diplomáticas y ésa es la lección que quiere impartir a los gobernantes. Dando por supuesto que sería preferible obrar honestamente y guardar fidelidad a la palabra dada, sólo advierte que nadie inmerso en el juego de la negociación política estará dispuesto a sacrificar su conveniencia por un posicionamiento moral, el cual queda hipotecado a la eficacia y al éxito de sus objetivos e intereses. A la base de sus tesis nos encontramos con un radical pesimismo antropológico. Los hombres, cuando menos en la esfera de la política, nunca serán de fiar[61]. De ahí que sus consejos no supongan sino un baño de realismo, una cura contra la ingenuidad. El príncipe, *i.e.*, quien detenta el poder, debe tener como referente al centauro Quirón, y «saber utilizar correctamente la bestia y el hombre» que lleva dentro de sí[62], conjugando astucia y fiereza según convenga. Su «prudencia no consiste sino en conocer la naturaleza de los inconvenientes y adoptar el menos malo como bueno»[63]. Así, *v.g.*, ha de preferir «ser temido que amado cuando haya de renunciar a una de las dos cosas; máxime cuando puede combinarse perfectamente el ser temido y no ser odiado»[64]. Para ello, al igual que hiciera César Borgia con Ramiro de Lorca, podrá delegar en sus ministros las faenas más ingratas, «ejecutando a través de otros las medidas que puedan acarrearle odio y reservándose para sí aquellas otras que le reporten el favor del pueblo»[65].

A veces Maquiavelo se pone sentencioso y expone tan concisamente sus observaciones que nos hace recordar el estilo aforístico de La Rochefoucauld[66]. Veamos algunos ejemplos de tales aforismos: «Es preciso –leemos en el cap. XVIII de *El príncipe*– ser como el zorro, para reconocer las trampas, y como un león, con objeto de amedrentar a los lobos»[67]. «No puede haber buenas leyes donde no hay buenas armas y donde hay buenas armas siempre hay buenas leyes»[68] –dejó escrito en el cap. XII. El cap. VII se cierra con estas palabras: «quien cree que

[61] «Si los hombres fueran todos buenos, este precepto no sería correcto, pero –puesto que son malos y no te guardarían a ti su palabra– tú tampoco tienes por qué guardarles la tuya» (cf. *El príncipe*, cap. XVIII; ed. cast. cit., p. 91).

[62] Cf. *El príncipe*, cap. XVIII (ed. cast. cit., pp. 90 y 91).

[63] Cf. *El príncipe*, cap. XXI (ed. cast. cit., p. 111).

[64] Cf. *El príncipe*, cap. XVII (ed. cast. cit., p. 88).

[65] Cf. *El príncipe*, cap. XIX (ed. cast. cit., p. 96).

[66] Por eso celebramos la iniciativa de Fancesç Miravitlles, el antólogo de *Maquiavelo. Pensamientos y Sentencias*, Península, Barcelona, 1995.

[67] Cf. *El príncipe*, cap. XVIII (ed. cast. cit., p. 91).

[68] Cf. *El príncipe*, cap. XII (ed. cast. cit., p. 72).

nuevas recompensas hacen olvidar a los hombres las viejas injusticias, se engaña»[69]. «A los hombres –aconseja el cap. III– se les ha de mimar o aplastar, pues se vengan de las ofensas ligeras, ya que de las graves no pueden; la afrenta que se hace a un hombre debe ser, por lo tanto, tal que no haga temer su venganza»[70]. Todas estas divisas responden a un único y mismo propósito, cual es el de adiestrar a los gobernantes y vacunarles contra el candor. Su mensaje no puede ser más rotundo. Los hombres, al menos cuando se dejan seducir por el poder y quedan apresados dentro del tablero ajedrecístico de la política, no son de fiar, ya que su afán por ganar la partida les hace ser hipócritas, desleales, mentirosos y retorcidamente perversos. Nada ni nadie les hará desviarse de su camino. Ante semejante panorama resulta obvio que quien pretenda introducir otras pautas de conducta, como sería el caso de cualesquiera reglas morales o imperativos éticos, no tendrá nada que hacer en ese juego. De ahí el programa trazado por Maquiavelo:

> Siendo mi propósito –declara– escribir algo útil para quien lo lea, me ha parecido más conveniente ir directamente a la verdad real de la cosa que a la representación imaginaria de la misma. Muchos se han imaginado repúblicas y principados que nadie ha visto jamás ni se ha sabido que existieran realmente; porque *hay tanta distancia de cómo se vive a cómo se debería vivir*, que quien deja de lado lo que se hace por lo que se debería hacer, aprende antes su ruina que su preservación: porque un hombre que quiera hacer en todos los puntos profesión de bueno, labrará necesariamente su ruina *entre tantos que no lo son*. Por todo ello es necesario a un príncipe, si se quiere mantener, que *aprenda a poder ser no bueno* y a usar o no usar de esta capacidad en función de la necesidad[71].

Desde luego, Maquiavelo no se propuso en absoluto desbancar a la ética y poner en su lugar al arte del disimulo diplomático, alzaprimando las marrullerías propias de la contienda política. Pero le parece una necedad no aprestarse a reconocer lo evidente, a saber, que los considerandos morales no son la premisa básica del juego político y que, por añadidura, suelen resultar perniciosos para su eficacia, en tanto que la observancia de ciertas pautas éticas podría reportarnos una seria desventaja con respecto a nuestros contrincantes, bien predispuestos a

[69] Cf. *El príncipe*, cap. VII (ed. cast. cit., p. 58). Cf. *Discursos*, libro III, §4, ed. cast. cit., p. 299.

[70] Cf. *El príncipe*, cap. III (ed. cast. cit., p. 37).

[71] Cf. *El príncipe*, cap. XV (ed. cast. cit., p. 83). De nuevo soy responsable de la cursiva.

eludirlas o subvertirlas a la menor oportunidad que se les presente. Por lo tanto, se impone conocer todas esas artimañas para esquivarlas o incluso aplicarlas cuando sea menester hacerlo así. Conviene conocer las trampas de los tahures para no verse timado por ellas[72]. Hay que saber no ser bueno en caso de necesidad. Eso es todo cuanto dice, mas no es poco, puesto que con ello abre las puertas a una ciencia nueva: la politología. Su radiografía de la lógica inherente al poder, el haber sabido deslindar por primera vez los ámbitos de la ética y lo político como dos esferas autónomas e independientes, es lo que hacen de él un clásico y elevan a categoría las anécdotas contenidas en sus escritos.

Todo esto parece bastante claro y no hace falta insistir en ello. Sí nos interesa, en cambio, recoger ahora un comentario de Friedrich Meinecke que nos conduce hasta el próximo epígrafe del presente trabajo. «Con los fines e ideas rectoras de Maquiavelo hubiera podido conciliarse, sin duda, la exigencia para el príncipe de una actitud moral interior, siempre que ésta se combinara con la fuerza necesaria para, en caso de necesidad política, echar sobre sí el conflicto entre moral individual e interés del Estado, realizando así un sacrificio trágico. Sin embargo, esta solución del problema, tal como ha de ofrecérnosla más tarde Federico el Grande, quizá no era todavía posible para la mentalidad de Maquiavelo y de su época. El pensar en conflictos internos, refracciones y problemas trágicos, presupone una mentalidad refinada, más moderna, una mentalidad que acaso no comienza hasta Shakespeare. El espíritu prefería entonces trazar líneas rectas por todos los sectores vitales, y al camino recto de la moral cristiana opuso Maquiavelo un camino, no menos recto, orientado exclusivamente al fin de la utilidad del Estado, un método del que no dudó en extraer sus últimas consecuencias»[73].

4. Los dilemas del poder en Federico el Grande

Federico II de Prusia es un autor que nos interesa traer aquí a colación por un triple motivo. En primer lugar, fue uno de los muchos pensa-

[72] Federico II de Prusia escribió estas líneas a ese respecto: «Si se quisiera prestar la probidad y el buen sentido a los enmarañados pensamientos de Maquiavelo, habría que plantearlos más o menos así. El mundo es como una partida de algún juego en donde, junto a los jugadores honestos, también hay bribones que hacen trampa; para que un príncipe, que deba jugar esta partida, no se vea engañado, es preciso que sepa el modo como se hacen las trampas en el juego, no para que llegue a poner en práctica semejantes lecciones, sino para no quedar burlado por los demás» (cf. *Antimaquiavelo*, cap. XVIII, ed. cit., p. 122).

[73] Cf. F. Meinecke, *op. cit.*, pp. 42-3.

dores que redactó una refutación de *El príncipe* de Maquiavelo. Sin embargo, su caso es excepcional por dos razones; la primera, porque se vio asistido en esta empresa nada menos que por Voltaire y, la segunda, porque, preciándose de ser filósofo (de hecho, algunos de sus escritos llegaron a ser publicados como las obras del *filósofo de Sans-Souci*), llegó a oficiar también como rey. Nos encontramos, pues, ante lo que tanto anheló Platón durante toda su vida: un monarca que cultivase al mismo tiempo las tareas propias del filósofo. Esta doble condición constituye, pues, el segundo motivo de su inclusión en este trabajo. El tercero es el que apuntaba Friedrich Meinecke hace un momento. Me refiero a eso que podríamos denominar, en términos weberianos, el conflicto entre las convicciones morales del individuo y las responsabilidades políticas propias del gobernante, un conflicto que se da con toda virulencia en la figura de Federico el Grande, al querer compatibilizar los oficios de filósofo y rey.

Como ya sabemos, según Maquiavelo, el único razonamiento filosófico válido para un príncipe no es otro que la filosofía del poder. Sin embargo, para Federico, el príncipe heredero del trono prusiano, ser filósofo significa en este contexto lo mismo que anteriormente para Platón o luego en el caso de Kant, denota por encima de cualquier otra cosa el hallarse familiarizado con los razonamientos éticos y hacer gala de cierto talante moral[74]. Esta sensibilidad ética sería la presunta responsable de que Federico el Grande anatematizara las tesis maquiavelianas y proclamase que «se debería exterminar de una vez por todas aquella espantosa política, por ser incapaz de plegarse a las máximas dictadas por una sana y depurada moral»[75]. En su correspondencia con Voltaire le ruega que sepa distinguir en él «al hombre de Estado del filósofo», asegurándole que «se puede ser político por deber y filósofo por inclinación»[76], como sería su propio caso.

[74] «Cuando me refiero a la filosofía no estoy pensando en la geometría o en la metafísica. La primera, pese a su carácter sublime, no está concebida para favorecer las relaciones entre los hombres; la dejo en manos de algún fantasioso inglés, para gobernar el cielo como le plazca, mientras yo me afianzo en el planeta que habito. Por lo que hace a la metafísica, lleváis razón en haberla descrito como un balón lleno de aire. Cuando no se hace otra cosa que viajar por ese país, se deambula de forma errática entre precipicios y abismos; y estoy convencido de que la naturaleza no nos ha preparado en modo alguno para adivinar sus secretos, sino para cooperar al plan que se propone llevar a cabo. Saquemos todo el partido posible a la vida, sin inquietarnos por la cuestión de si son móviles superiores o es nuestra libertad lo que nos hace actuar» (cf. carta de Federico a Voltaire del 13-2-1749; en Cf. *Briefwechsel Friedrichs des Grossen mit Voltaire* ed. von Reinhold Koser u. Hans Droysen, Leipzig, 1908-1909, 2 vols.; vol. II, p. 245).

[75] Cf. Federico II de Prusia y Voltaire, *Antimaquiavelo*, cap. IX, ed. cit., p. 69.

[76] Cf. *ibid.*

Federico el Grande vive con desgarro esta doble condición de político eficaz y filósofo idealista. En la primera introducción a su *Historia de mi época* escribe lo siguiente:

> Espero que la posteridad distinguirá en mí entre el filósofo y el príncipe, entre el hombre honesto y el político. Tengo que confesar que es muy difícil mantener honestidad y limpieza cuando uno se halla dentro del gran torbellino de Europa. Uno se ve constantemente expuesto al riesgo de ser traicionado por sus aliados, abandonado por sus amigos, en peligro de ser sacrificado por los celos y la envidia, y uno está forzado en definitiva a escoger entre dos terribles decisiones: o bien sacrificar a sus pueblos, o bien su palabra. Si un príncipe velara por sus intereses menos cuidadosamente que sus vecinos, lo único que lograría sería que éstos se robustecieran y que él mismo sobreviviera más virtuoso, sin duda, pero también más débil que los demás... Los tratados sólo son, para decir la verdad, juramentos del engaño y de la deslealtad[77].

Al recibir este prólogo, Voltaire le reprenderá severamente por «dejar entrever demasiado a las claras el haber desatendido el espíritu de la moral en aras del espíritu de conquista»[78]. Sin embargo, el monarca prusiano tenía sobradas razones para dejar aflorar su mala conciencia. Estas líneas fueron escritas en 1743, es decir, después de que Federico decidiese acudir a su «cita con la gloria» e invadir Silesia, una vez que su negociación por anexionar a Prusia esos territorios austriacos toparon con la rotunda negativa de la emperatriz María Teresa. Sólo han transcurrido tres años desde su acceso al trono, pero ya le ha sobrado tiempo para comprobar que no es posible conciliar las tareas del estadista con los preceptos acariciados por el moralista, tal como había pretendido cuando era todavía mero príncipe heredero y redactó su *Refutación del «Príncipe» de Maquiavelo*. Voltaire describe bastante bien la situación en una de sus cartas y lo hace con estos versos: «Cuando vos teníais un padre, y en este padre un único dueño, / Vos erais filósofo y vivíais bajo vuestras propias leyes. / Hoy en día, una vez elevado al rango de los reyes, / [...] habéis de servir al mismo tiempo a veinte dueños»[79]. Entre tales amos, a los que Federico ha de servir en cuanto rey, la gloria es citada en primer lugar por Voltaire como un

[77] Cf. Prólogo de 1743 a la *Histoire de mon temps*; cit. por F. Meinecke, *op. cit.*, p. 309.

[78] Cf. carta de Voltaire a Federico fechada en junio de 1743; ed. cit., vol. II, p. 172.

[79] «*Quand vous aviez un père, et dans ce père un maître, / Vous etiez philosophe, et viviez sous vos lois, / Ajourd'hui, mis au rang des rois, / Et plus qu'eux tout digne de l'être, / Vous servez cependant vingt maîtres à la fois*» (Carta de Voltaire a Federico del 15-5-1742; ed. cit., vol. II, p. 124).

tirano que suele darnos a elegir entre seguir nuestro interés o sacrificar nuestra fidelidad a lo que se ha prometido mediante un tratado[80].

Él rompía los tratados, como todo el mundo, pero le sabía mal hacerlo e intenta justificarse ante sí mismo. Queriendo adelantarse al juicio de la posteridad, decidió juzgar con severidad sus propios actos. «La posteridad –leemos en el prefacio de 1775 a sus *Memorias*– quizá se sorprenda cuando vea en estas memorias la crónica de tratados que fueron rotos. Por mucho que tales ejemplos estén bastante generalizados, esta circunstancia no justificaría en absoluto al autor de la presente obra, si no se dieran mejores razones para excusar su conducta»[81]. A continuación se nos explican los casos en que cabría romper las alianzas, a saber, que los aliados falten a sus compromisos, la sospecha de que dichos aliados pueden engañarnos o alguna otra causa de fuerza mayor que nos obligue a ello. Pero toda esa pobre casuística enumerada de modo tan solemne se reduce a un único principio: «El interés del Estado debe constituir la norma suprema de un soberano»[82]. En otras palabras, Federico se ve obligado a reconocer que un gobernante debe actuar al margen de la moral, si así lo dicta el interés del Estado. «Me parece muy claro y evidente –reconoce– que un particular debe quedar escrupulosamente ligado a su palabra, incluso cuando la haya empeñado a la ligera»[83]. Pero esta regla moral no vale para un soberano y no precisamente porque se halle por encima de la misma, sino más bien lo contrario. «Los príncipes –anota el rey de Prusia– son esclavos de sus medios; el interés del Estado constituye una ley para ellos y esta ley es inviolable. Si el príncipe se halla en la obligación de sacrificar su propia persona para salvar a sus súbditos, tanto más deberá sacrificar aquellos lazos que pudieran resultarle perjudiciales»[84]. Incluso en el *Antimaquiavelo*, había reconocido que pueden darse «situaciones enojosas en las cuales un príncipe no sepa dejar de romper sus tratados»[85]; por lo demás –añade–, tampoco resulta demasiado conveniente abusar de tales ardides, porque sólo se puede «llegar a

[80] Cf. *ibid.*, p. 125.

[81] Cf. Federico II de Prusia, *Mémoires sur le régne de Frédéric II, roi de Prusse, écrits par lui-même*, en *Oeuvres posthumes de Frédéric II, roi de Prusse*, 1789, vol. I, p. vii. Esta rara edición puede ser consultada en el Centro Cultural Koldo Mitxelena de Donosti (signatura 3308).

[82] Cf. *ibid.*, pp. vii-viii.

[83] Cf. *ibid.*, p. ix.

[84] Cf. *ibid.*, p. vi.

[85] Cf. *Antimaquiavelo*, cap. XVIII, ed. cast. cit., p. 125. Eso sí, recomienda guardar las buenas maneras y advertir a los aliados de la ruptura, impuesta siempre por una menesterosidad ineludible, claro está.

engañar una sola vez»[86], antes de quedar desacreditado ante todos. Afirmaciones como ésta nos demuestran que ni siquiera cuando quería oficiar como filósofo moral se olvidaba por completo del político pragmático.

Muy consciente de tal esquizofrenia, Federico envidia el quehacer de un filósofo como Voltaire, cuya trabajo sólo responde a los dictados de su gusto e ingenio, bien al contrario de lo que sucede con las labores propias de un «obrero de la política» como él, cuya tarea se ve absolutamente determinada por la necesidad[87]. «Os confieso –escribió Federico a Voltaire– que la vida de un hombre que no vive sino para reflexionar, y para sí mismo, me parece infinitamente preferible a la vida de un hombre cuya única ocupación debe consistir en procurar la dicha de los demás»[88]. Sin embargo, Federico aceptó su destino y se aprestó a combatir «la mala fe y la duplicidad que, desgraciadamente, constituyen los rasgos dominantes de la mayoría de los hombres que se hallan a la cabeza de las naciones»[89]; sólo que se vio forzado a utilizar esas mismas armas. Ciertamente, Voltaire no fue, ni mucho menos, el único que depositó su confianza en este presunto rey filósofo. El abate de Saint-Pierre también lo hizo y se apresuró a redactar un comentario del *Antimaquiavelo*, para recabar el apoyo del flamante monarca prusiano a su famoso proyecto sobre una paz perpetua en Europa. Tremendamente decepcionado porque una de sus primeras actuaciones fuera emprender una guerra contra el imperio austriaco e invadiera Silesia, Saint-Pierre no tardó en manifestar su frustración en otro ensayo, titulado el *Enigma político*, donde, si bien se deshacía en elogios hacia lo mantenido por Federico en sus escritos, no dejaba de lamentar el abismo que parecía mediar entre sus encomiables posicionamientos éticos en la teoría y los mentís dados a ésta por su praxis política. Federico el Grande le respondió con otro escrito que mandó confeccionar a tal efecto y que se titulaba *Anti Saint-Pierre o refutación del enigma político del abate de Saint-Pierre*. Con ello, Saint-Pierre merecía por parte del rey de Prusia el mismo tratamiento que había dispensado a Maquiavelo en cuanto heredero de la corona. La propuesta de Saint-Pierre «para restablecer la paz en Europa y preservarla de una vez para siempre se me antoja muy practicable –le comentó Federico a Voltaire–; para verse coronada por el éxito no hace falta sino

[86] Cf. *ibid.*, *supra*.
[87] Cf. carta de Federico a Voltaire del 3-2-1742; ed. cit., vol. II, p. 117.
[88] Carta del 12-6-1740; ed. cit., vol. II, p. 4.
[89] Cf. carta de Federico a Voltaire del 3-2-1742; ed. cit., vol. II, p. 118.

el consentimiento de toda Europa y alguna otra bagatela por el estilo»[90]. Con iguales dosis de sarcasmo Voltaire le contestó lo siguiente: «presumo que Vuestra Majestad ve las cosas adivinadas por Saint-Pierre, y que el rey filósofo sabe perfectamente cuanto el filósofo que no es rey se esfuerza en vano por adivinar»[91].

En honor suyo debe señalarse que Federico el Grande no sólo se mostraba sarcástico con el pobre abate de Saint-Pierre[92], sino también consigo mismo y, de paso, con su admirado corresponsal. «Si os dijera –leemos en una de sus cartas a Voltaire– que los pueblos de dos comarcas alemanas han abandonado sus haciendas para degollar a otros pueblos de quienes desconocían incluso el nombre y que han ido hasta lejanas tierras para hacer tal cosa, sólo porque su señor tenía un tratado con otro príncipe, no cabe duda de que reputaríais a esas gentes como locos furiosos, por prestarse así a los caprichos y a la barbarie de su señor. En cambio, si os informase de que el rey de Prusia, enterado de que los Estados de su aliado el emperador eran asolados por la reina de Hungría, ha corrido en su auxilio y ha unido sus tropas a las del rey de Polonia para realizar una maniobra de distracción en Austria, sirviendo así a su aliado, a buen seguro que calificariaís estos hechos como una expresión de generosidad y heroísmo. Y, sin embargo, mi querido Voltaire, ambos cuadros describen una y la misma cosa. Se trata de la misma mujer, a la que se representa en primer lugar con su cofia de dormir, despojada de todos sus seductores encantos, y a continuación con su maquillaje, su dentadura postiza y toda suerte de acicalamientos»[93].

Las actuaciones de su Mr. Hyde político se ven cáusticamente censuradas por su Dr. Jekill moral. Federico el Grande recuerda perfectamente lo que pensaba como príncipe, antes de acceder al poder, mas eso no impide que sus decisiones queden condicionadas por una *enojosa necesidad*, expresión que nos recuerda enormemente al concepto maquiaveliano de *necessità*. Por esa *enojosa necesidad* los príncipes deben recurrir a la guerra para dirimir sus diferencias e imponer sus criterios en las negociaciones[94]. «Vos –le dice Federico a Voltaire– des-

[90] Cf. carta de Federico a Voltaire del 12-4-1742; ed. cit., vol. II, p. 123.

[91] Cf. carta de Voltaire a Federico del 25-5-1742; ed. cit., vol. II, p. 125.

[92] Quien quiera profundizar en este autor puede acudir a los trabajos de Concha Roldán, «Los "prolegómenos" del ensayo kantiano sobre la paz perpetua» (en Roberto R. Aramayo, Javier Muguerza y Concha Roldán, *La paz y el ideal cosmopolita*, Tecnos, Madrid, 1996) y «Las raíces del multiculturalismo en Leibniz» (en *Conciencia y saber. Homenaje al Prof. Otto Saame*, Comares, Granada, 1995; pp. 369-94).

[93] Cf. carta de Federico a Voltaire del 23-3-1742; ed. cit., vol II, pp. 118-9.

[94] Cf. *Antimaquiavelo*, cap. XXVI, ed. cast. cit., p. 185.

potricais cómodamente contra los que sostienen su derecho y sus pretensiones con las armas en la mano; sin embargo, me acuerdo de una época en la que, de haber tenido un ejército, lo hubierais empleado sin titubear contra cualesquiera de vuestros contrincantes. Mientras el arbitraje platónico del abate de Saint-Pierre no tenga lugar, los reyes no disponen de otros medios para dirimir sus diferencias que apelar a los hechos, con objeto de arrancar a sus adversarios aquello que no podría conseguirse por medio de ningún otro expediente»[95].

El monarca prusiano acaba secundando los preceptos de Maquiavelo, pero nunca deja de autorreprochárselo. «Maquiavelo dice que una potencia desinteresada situada entre dos potencias ambiciosas terminará siendo engullida por éstas. Lamento tener que admitirlo, pero Maquiavelo tiene razón. Los príncipes han de ser ambiciosos a la fuerza»[96]. Estas palabras de sus *Ensoñaciones políticas* nos hacen ver que, mal que le pese reconocerlo así, el rey de Prusia ha modificado su apreciación sobre Maquiavelo merced al ejercicio del poder. Al fin y al cabo, las observaciones de Maquiavelo no eran tan insensatas como parecían, piensa el avezado político, aun cuando el bisoño príncipe heredero con vocación de filósofo se había molestado en fabricar un antídoto moral para neutralizar sus venenosas teorías políticas mediante la redacción del *Antimaquiavelo*[97]. Aunque, después de todo, quizá no haya tanta diferencia entre ambas personalidades, la política y la filosófica, pues hasta en su refutación de *El príncipe* reconocía Federico que Maquiavelo había «vislumbrado ciertos resortes de una maquinaria extraordinariamente compleja»[98]: ese tablero del ajedrez político en donde sólo tienen cabida la eficacia y el disimulo. Federico el Grande se vería luego aprisionado en esa maquinaria y esclavizado por tales resortes, al considerarse a sí mismo como el «primer servidor del Estado»[99]. Como ya vimos, los intereses del Estado parecían transcen-

[95] Cf. carta de Federico a Voltaire del 25-7-1742; ed. cit., vol. II, p. 138.

[96] Cf. Friedrich der Größe, *Das Politische Testament von 1752*, Reclam, Sttugart, 1987, pp. 80-81.

[97] Cf. *Antimaquiavelo*, Prólogo, ed. cast. cit., p. 10. «Justamente porque Federico creía ver en Maquiavelo una caricatura demoníaca de lo que él, andando el tiempo, habría de poner en práctica, podía prender en él una ira tan reconcentrada, y podía sentirse impulsado a empuñar contra el florentino las armas éticas más potentes que su tiempo podía ofrecerle» (cf. F. Meinecke, *op, cit.*, p. 298).

[98] Cf. *Antimaquiavelo*, cap. IV, ed. cast. cit., p. 31.

[99] «El soberano, lejos de ser el dueño absoluto de los pueblos que se hallan bajo su dominio, no es él mismo sino su primer servidor» (cf. *Antimaquiavelo*, ed. cast. cit., p. 16; curiosamente, Voltaire cambiará el término «servidor» por el de «magistrado» –cf. nota 42). «El príncipe no es otra cosa sino el primer servidor del Estado, viéndose por ello obligado a comportarse con probidad, prudencia y un completo desinterés, como si

der a su voluntad e incluso le despojaban de ciertas pautas morales que hubiera preferido suscribir en cuanto individuo, como era el caso del mantenimiento de las promesas.

Aquello que Maquiavelo había llamado *necessità* y que luego recibirá el nombre de *razón de Estado* prevalece, también en Federico II de Prusia, sobre la virtud individual del político. A la hora de la verdad aquel filósofo moral que Federico llevaba dentro queda desbancado por el gobernante político. «Pronto se vio –sentencia en sus *Memorias* el propio Voltaire– que Federico II, rey de Prusia, no era tan enemigo de Maquiavelo como el príncipe heredero había parecido serlo»[100]. Sin embargo, ni siquiera hay que acudir a sus hazañas bélicas[101] o a cualquier otro exponente de su praxis política, para comprobar que su antimaquiavelismo estaba muy contaminado por las tesis de Maquiavelo, las cuales quedaron suscritas *malgré lui* en muchos de sus ensayos, entre los que no se libra tan siquiera el propio *Antimaquiavelo*[102]. En este supuesto antídoto contra el veneno de las trapacerías maquiavélicas, no deja de proclamarse que la mejor defensa es el ataque y se aboga con entusiasmo por las guerras ofensivas destinadas a evitar el fortalecimiento del potencial enemigo[103]. Y allí mismo se define a los embajadores como «espias privilegiados», que han sido destacados en las cortes extranjeras»[104] y han de distinguirse «tanto por su astucia

a cada momento debiera rendir cuentas de su administración a los ciudadanos» (cf. *Essais sur les formes de gouvernement, et sur les devoirs des souverains* –1781–, en *Oeuvres posthumes*, ed. cit., vol. XI, p. 58). Según explica en este mismo escrito, el soberano ha sido designado tal como garante de las leyes (cf. *ibid.*, p, 41), una idea que ya había desarrollado en el primer capítulo del *Antimaquiavelo*: «Los pueblos, habiendo encontrado necesario, de cara a su tranquilidad y su mantenimiento, el contar con jueces para dirimir sus diferencias, protectores para salvaguardarles en la posesión de sus bienes frente a los enemigos, soberanos para concitar sus distintos intereses en un interés común, dieron en escoger de entre ellos a los que consideraron más prudentes, más justos, más desinteresados, más humanos y más valerosos, para gobernarlos [y echar sobre sí la pesada carga de tener que velar por todos sus asuntos]» (cf. cap. I, ed. cit., p. 16; lo que va entre corchetes fue suprimido por Voltaire a la hora de publicar el texto). Esta consideración de sí mismo, como primer servidor del Estado, será elogiada por Kant en el primer artículo definitivo de su ensayo *Hacia la paz perpetua*.

[100] Cf. Voltaire, *Memorias* (trad., pról. y notas de Agustín Izquierdo), Valdemar, Madrid, 1994, p. 44.

[101] ¿Acaso habría osado Federico aplicar al conquistador de Silesia, esto es, a sí mismo, las palabras con que cierra en 1738 sus *Considérations sur le corps politique de l'Europe*?: «Perder los propios Estados contituye un oprobio y una ignominia, pero conquistar aquellos respecto de los cuales no se tiene ningún derecho legítimo representa una injusticia y una rapacidad criminal» (cf. *Oeuvres posthumes*, ed. cit., vol. XI, p. 36).

[102] Cf. Charles Benoist, *Le machiavelisme de «l'Antimachiavel»*, Paris, 1915.

[103] Cf. *Antimaquiavelo*, caps. XXVI y III, ed. cit., pp. 188 y 28 (columna izquierda).

[104] Cf. *Antimaquiavelo*, cap. XXVI, ed. cit., p. 178.

como por su flexibilidad»[105], porque, «cuando se trata de seducir a los vecinos mediante argumentos especiosos o empleando la vía de la intriga y a menudo de la corrupción en las misiones del extranjero, se comprende muy bien que la probidad no haga tanta falta como la maña y el ingenio»[106]. Como ha señalado F. Meinecke, «las diferencias de Federico el Grande con Maquiavelo amenazan, en último término, con pasar a ser meras diferencias de grado y no de principio, de tal suerte que, si bien la suma de astucia y engaño, que tanto había florecido en el Renacimiento, se ve aminorada por el espíritu más civilizado y éticamente sensible del siglo XVIII, no queda en modo alguno erradicada por completo»[107].

5. Kant y el artículo secreto de su ensayo sobre la paz perpetua

Pese a los esfuerzos de Federico por compatibilizar ambos oficios, él mismo comprobó que los imperativos morales y las exigencias políticas raramente pueden coincidir. Rousseau garabateó este díptico al pie de un retrato del monarca prusiano: «Su gloria y su provecho, he ahí su Dios y su Ley. Pues piensa como filósofo y se comporta como Rey»[108].

Federico era un filósofo ilustrado que, por otra parte, se hallaba destinado a concentrar todo el poder en sus manos, como hubiera querido Platón que hiciera ese monarca ideal cuya competencia le hubiera situado por encima de las leyes[109], porque, al igual que un buen médico, habría sabido prescindir de los manuales al uso en sus diagnósticos y tratamientos[110]. Desde luego, el heredero al trono de Prusia parecía un candidato idóneo para encarnar el sueño platónico del rey-filósofo.

[105] Cf. *Antimaquiavelo*, cap. XXVI, ed. cit., p. 182.

[106] Cf. *Antimaquiavelo*, cap. XXII, ed. cit., p. 158. Voltaire no dejó de retocar este pasaje para suavizarlo.

[107] Cf. F. Meinecke, *op. cit.*, p. 305.

[108] *«Sa gloire et son profit, voilá son Dieu, sa Loi. Il pense en philosophe et se conduit en Roi»*.

[109] Pues «la ley jamás podría abarcar con exactitud lo mejor y más justo para todos a un tiempo y prescribir así lo más útil para todos. Porque las desemejanzas que existen entre los hombres, así como entre sus acciones, y el hecho de que jamás ningún asunto humano –podría decirse– está quieto, impide que un arte, cualquiera que sea, revele en ningún asunto nada que sea simple y valga en todos los casos y todos los tiempos» (cf. Platón, *Política*, 294a-b; ed. cast. cit., vol. V, p. 582).

[110] «... no se produce naturaleza humana alguna que conozca lo que conviene a los humanos para su régimen político y que, conociéndolo, sea capaz y quiera siempre realizar los mejor [...]. Pero es claro que si hubiera en algún caso un hombre que naciera por una suerte divina con capacidad suficiente para tal empresa, no tendría necesidad para nada de leyes...» (cf. Platón, *Leyes*, 875; cit. por C. García Gual, *op. cit.*, p. 129).

Y así lo creyeron pensadores como Voltaire o Saint-Pierre. Pero, como hemos visto, todos quedaron decepcionados, incluyendo al propio monarca prusiano. Federico sólo fue filósofo y rey al coste de una disociación esquizoide que le hacía criticar sus propias actuaciones, dictadas por una enojosa necesidad que –según él mismo– transcendía su voluntad individual. Una vez situado en el tablero ajedrecístico, el bienintencionado moralista se supo incapaz de contravenir a Maquiavelo, sobre todo en la práctica. Los intereses del Estado, las reglas de la política, parecen compadecerse mal con la ética. La lógica del poder y el discernimiento moral se dirían condenados a no entenderse, por mucho que lo intenten. Su mutua relación es peligrosa. *El político que ame a la ética sufrirá de impotencia y la moral que aspire a prendarse de las cuestiones políticas no conseguirá sino verse pervertida*. A la vista de todo ello, Kant declara como quimérica la propuesta platónica del filósofo-rey, diagnosticando que semejante ideal, no sólo es tan impensable como imposible de realizar, sino que tan siquiera es aconsejable el llegar a proponérselo:

> No cabe confiar en que los reyes filosofen o esperar que los filósofos lleguen a ser reyes, pero tampoco hay que desearlo, porque detentar el poder corrompe inexorablemente el libre juicio de la razón. Sin embargo, es imprescindible que los reyes no hagan desaparecer o acallar a la casta de los filósofos y que, por el contrario, les dejen hablar públicamente para que iluminen su tarea[111].

Estas líneas fueron añadidas por Kant a la segunda edición de su ensayo *Hacia la paz perpetua* y constituyen un artículo «secreto» del tratado. Este opúsculo kantiano contiene grandes dosis de una ironía que se refleja en su propia estructura, empeñada en parodiar el estilo de los protocolos diplomáticos destinados a sellar un momentáneo armisticio. En esos documentos no solía faltar algún que otro anexo secreto y Kant decidió llevar su caricatura hasta el final. Su artículo secreto deroga las aspiraciones platónicas de que los filósofos devengan reyes o viceversa, para declarar a la filosofía como una insoslayable instancia consultiva del poder. Recabar la opinión de un espectador cualificado, pero que no se halle comprometido en el juego de la política, esto es, que quienes tienen responsabilidades de gobierno busquen asesoramiento en los moralistas, le parece a Kant mejor solución que la querencia platónica del rey filósofo. A su modo de ver, cualquie-

[111] Cf. Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden*, Ak. VIII, 369.

ra que toque poder y quede atrapado en las telarañas de sus intrigas viene a perder automáticamente su sensibilidad moral. El afán por ganar esa peculiar partida de ajedrez prevalecerá sobre cualquier otro considerando. Los intereses del Estado anularán sin duda su personalidad ética[112], tal como le ocurrió a Federico el Grande. Cualquier estadista experimentará sin remedio el *síndrome de Giges* y, seducido por los encantos del poder, que por añadidura le recubre con el manto de la impunidad, dejará a un lado la lealtad o lo que sea necesario en aras de su conquista. En cambio, un espectador que no haya sido hechizado por sus encantos, como sería el caso del filósofo moral, podrá recordarle al gobernante, siempre que sea necesario, «que el juego de la política no se juega con fichas, sino con hombres de veras, con seres humanos de carne y hueso, cuyo bienestar e infortunio dependen de dicho juego»[113]. Este olvido es el que le reprocha Cassirer a Maquiavelo, el cual, fascinado por la brillantez de ciertas estrategias, no habría reparado en la deshumanización de sus ganadores favoritos. La receta de Kant es bastante sencilla y no consiste sino en arrebatar al político su consustancial anillo de Giges, para impedir que su comportamiento sea invisible, declarando como injustas todas aquellas acciones relativas al derecho de los hombres que no se compadezcan con su publicitación.

Toda máxima política que haya de permanecer oculta para no dar al traste con el propósito perseguido supone, a los ojos de Kant, una medida injusta. Esta piedra de toque, la publicidad, es un criterio negativo, que no sirve para conocer lo justo, pero sí para discriminar lo injusto, tal como explica en el último apéndice de *Hacia la paz perpetua*[114]. En el ya citado artículo secreto, Kant bromea con el emblema de los juristas, a quienes presenta como los representantes del poder establecido. Esos emblemas no son otros que la balanza del derecho y la espada de la justicia, Sin embargo, nos dice socarronamente Kant, esa espada no sólo se usa para mantener alejado de la balanza cualquier elemento extraño que pudiese alterar su perfecto equilibrio y también suele utilizarse como contrapeso del platillo que no interesa ver vencido. Esta tentación de inclinar la balanza en provecho propio sería lo que podría combatir el filósofo moral con sus advertencias. El filósofo se convierte, pues, en una especie de árbitro cuya misión es velar por

[112] Maquiavelo define muy bien esta peculiar mutación, cuando nos dice que parece inevitable tener «un ánimo en la plaza y otro en palacio» (cf. *Discursos*, libro I, §47, ed. cast. cit., p. 145).

[113] Cf. E. Cassirer, *op. cit.*, p. 170.

[114] El título de dicho apartado da cuenta de su objetivo: armonizar los intereses de la moral y la política.

la buena marcha del juego y hacer que se respeten ciertas reglas elementales conformes con el derecho y la moral, sometiendo a enjuiciamiento público las actuaciones del poder político. «La verdadera política –escribió Kant– no puede dar un solo paso sin tributar antes vasallaje a la moral. El derecho es algo que debe ser salvaguardado como algo sacrosanto, sea cual sea el sacrificio que tal cosa pudiese acarrear al poder establecido. A este respecto, no cabe partir la diferencia e inventarse una componenda intermedia como sería el híbrido de un derecho pragmáticamente condicionado (a medio camino entre lo justo y lo provechoso), sino que todo político debe doblar sus rodillas ante la justicia representada por el derecho»[115]. En este orden de cosas, Kant viene a distinguir al *moralista político* del *político moral*. Mientras el primero se forja una moral útil a sus convenciencias, el segundo intentaría conjugar sus pautas de conducta con las exigencias éticas. El moralista político no dudará en invocar la *razón de Estado* para excusar su inmoralidad. Por contra, el político moral no estaría dispuesto a disolver su identidad ética en una instancia que pueda transcender la propia conciencia moral, *prefiriendo dimitir de su responsabilidad política antes que abdicar en sus convicciones morales*. Sólo este último buscaría el asesoramiento del filósofo para que le recordara su compromiso con la ética. Quizá sea este distingo kantiano entre moralista político y político moral el que Antonio Machado tuviera en mente al poner estas palabras en boca de Juan de Mairena: «Cuando nuestros políticos dicen que la política no tiene entrañas aciertan alguna vez en lo que dicen y en lo que quieren decir. Una política sin entrañas es, en efecto, la política hueca que suelen hacer los hombres de malas tripas».

[115] Cf. *Zum ewigen Frieden*, Ak. VIII, 380.

III. MAQUIAVELISMO Y ANTIMAQUIAVELISMO: ESTRATEGIA O ESTRATAGEMA EN EL ESPLENDOR Y EL OCASO DE LA ILUSTRACIÓN ALEMANA[1]

FAUSTINO ONCINA COVES

A la Oma

1. LA TÉCNICA DE LA RETICENCIA EN LA LITERATURA POLÍTICA DE LA ILUSTRACIÓN

A menudo se le ha imputado a la Ilustración un exceso de ingenuidad por concebirse a sí misma como una apoteosis rectilínea sin curvas ni vaivenes. Pero los ilustrados eminentes (piénsese en Lessing o en Kant) pronto comprendieron que además de un temple audaz y desafiante, requerían pericia y paciencia para penetrar en la realidad, escogiendo un itinerario surcado de meandros y pasadizos, que, si bien dilataban el trayecto, podían compensar la demora con el logro, aun diferido, de su objetivo. El *tempo* de la sensata Ilustración no es sólo la aceleración, sino también la espera, o mejor dicho, el saber esperar, lo que no hay que confundir con la resignación, profundamente antiilustrada. La precipitación es tan nefasta como la indolencia. No todo es lustre en los caminos de la Ilustración.

En un manual de las buenas costumbres, *best-seller* de la época, se recomendaban como ejemplo de urbanidad las máximas de «No ser demasiado franco frente a los hombres» y de «[Cuidarse] de no trans-

[1] Este trabajo forma parte del proyecto de investigación PB 94-0131-C 03-03 de la D.G.I.C.Y.T. y recibió su redacción definitiva en el Centro de Investigaciones Kantianas de la Universidad de Maguncia durante 1996 merced a una ayuda de la Conselleria de Cultura, Educación y Ciencia de la Generalitat Valenciana. Deseo agradecer a Bernd Dörflinger su generoso anfitrionazgo en dicho Centro.

Emplearemos las siguientes abreviaturas: KrV y KU para la primera y tercera *Críticas* kantianas, respectivamente, y P para *La paz perpetua*. Remitiremos a la edición de la obra kantiana de la Academia berlinesa (AK), en cuyo volumen VIII se encuentra este último opúsculo. Al referirnos a él bastará con indicar la página. Otro tanto haremos al citar el tratado de Fichte *Sobre Maquiavelo* (SM), publicado en el volumen I/9 de la edición fichteana de la Academia bávara (GA).

mitir ninguna noticia de una casa a otra»[2]. Luego callar o revelar sólo parcialmente el propio pensamiento parecía formar parte del espíritu del momento, era «una difusa regla impuesta por las circunstancias»[3]. Diez años antes de la aparición de tan célebre manual, en sus sugerentes *Diálogos para francmasones de 1778*, Lessing pone en boca del masón ilustrado una admonición a su amigo, tras desentrañar la clave de un gobierno tiránico: «Se puede llegar a abusar de una verdad de la que cada cual juzga según su propia situación [...]. El sabio no *puede* decir lo que es mejor callarse»[4]. El propio Kant, en una carta al judío Mendelssohn, le confesaba: «Es cierto que pienso con la más clara convicción y una enorme complacencia muchas cosas que nunca tendré el coraje de decir, pero jamás diré algo que no pienso»[5]. Con posterioridad vuelve a manifestar epistolarmente que sobre ciertos temas, a causa de la «restricción de la libertad», no es posible «pensar en alta voz»[6], prefiriendo reservarse para sí mismo los resultados de sus reflexiones[7]. Y, sin embargo, esta actitud reticente de ambos titanes chirría con la predilección del primero por el género de la disputa pública como mejor banco de pruebas de «prejuicios y prestigios»[8] y la vehemencia del segundo en su defensa del irrenunciable «uso público de la

[2] A. von Knigge, *Über den Umgang mit Menschen* (Hannover, 1788), Insel Verlag, Frankfurt/M, 1977, pp. 44 («nicht gar zu offenherzig gegen die Menschen sein»), 48 («Hüte Dich aus einem Hause in das andre Nachrichten zu tragen»). *Offenherzigkeit*, que traducimos como «franqueza», significa literalmente «abrir [abertura del] el corazón», «a corazón abierto». Knigge –junto a Weishaupt– será el representante más notorio de la orden de los iluminados, una variante radical de la Ilustración próxima al jacobinismo.

[3] D. Losurdo, «Kant segreto?», en *Autocensura e compromesso nel pensiero politico di Kant*, Bibliopolis, Napoli, 1983, pp. 203 ss.

[4] G.E. Lessing, *Escritos filosóficos y teológicos*, edición a cargo de Agustín Andreu, Editora Nacional, Madrid, 1982, p. 612 (hay una edición posterior, revisada y ampliada, en Anthropos, Barcelona, 1990). Una exégesis exhaustiva de estos *Diálogos* y del *elocuente silencio* lessinguiano la he propuesto en «El arcano: entre la post-revolución y la contrarrevolución», en R. R. Aramayo, J. Muguerza y A. Valdecantos (comps.), *El individuo y la historia. Antinomias de la herencia moderna*, Paidós, Barcelona, 1995, pp. 215-49.

[5] Carta fechada el 8 de abril de 1766 (AK X, 69). El epistolario de Kant se citará asimismo por la edición de la Academia berlinesa.

[6] Carta a Selle del 24 de febrero de 1792 (AK XI, 327).

[7] Carta a Selle del 14 de agosto de 1795 (AK XII, 37). Tras las advertencias de las autoridades prusianas de no proseguir sus incursiones en el terreno de la religión, Kant medita de esta guisa: «Retractarse o renegar de las propias convicciones interiores es abyecto, y a nadie se le puede exigir esto; pero callar en un caso como el presente es deber de súbdito [*Untertanspflicht*]; y si todo lo que se dice debe ser verdadero, no es por eso un deber [*aus Pflicht*] decir públicamente toda verdad» (*Zur Cabinetsordre König Friedrich Wilhelms II*, AK XII, 380).

[8] G. E. Lessing, *La Ilustración y la muerte: dos tratados*, edición a cargo de A. Andreu, Debate, Madrid, 1992, pp. 2-3.

razón» como emblema de la *Crítica* y de la Ilustración[9]. Esa técnica de la reticencia fue esculpida por ambos para mantener erguida la Ilustración, siempre bajo sospecha y a merced de los golpes que le infligió el poder. Pero la reticencia *(Zurückhaltung)* es una isla cercada por un océano hostil plagado de hipocresía *(heucheln)*, deslealtad *(Unlauterkeit)*, falsedad *(Unwahrhaftigkeit)* y mendacidad *(Lüge)*. El hecho de no abrir de par en par el corazón, esto es, la falta de franqueza *(Offenherzigkeit)*, que no de sinceridad *(Aufrichtigkeit)*, en que consiste la reticencia, se vale del equívoco, de los juegos de doble sentido *(zweideutig)*, de la disimulación *(Dissimulieren)* para no cruzar los lábiles confines que lo separan del seguro naufragio en esos mares de indignidad[10]. Esta figura retórica de alusiones y elusiones, de paráfrasis y eufemismos, de metáforas y sobreentendidos, de pseudónimos y anónimos adquiere relevancia en un contexto en el que cualquier gesto es desmenuzado ideológicamente por la censura. Sin duda, el intérprete se enfrenta, nos enfrentamos, a una tarea engorrosa y esquiva, cual es la composición de un puzzle ideológico diseminado en piezas maleables que no siempre son lo que parecen. Los usos y abusos del maquiavelismo y del antimaquiavelismo es una muestra típica de esta confusa polifonía. En el fragor de la batalla teórica y de las revoluciones políticas, los atuendos cambian y se intercambian apresuradamente, y es difícil discriminar quién se viste la toga antimaquiavélica por convicción, por moda o por disponer de una coartada para prodigarse realmente en aquello que dice aborrecer nominalmente. Kant, en medio de ese fuego cruzado, emprendió una *crítica del maquiavelismo del antimaquiavelismo*, es decir, glosó las mentiras, las prácticas del pseudoantimaquiavelismo. Esta caricatura de la politiquería que se autorretrata maquillada con afeites antimaquiavélicos, la expone en *Hacia la paz perpetua*, sobre todo en sus dos apéndices, que, leídos al trasluz de algunos de sus discípulos y conscientes de esa técnica, nos proporcionarán un criterio, basado en el forcejeo con la razón de Estado, para discernir entre la filosofía política de la Ilustración y la del Idealismo alemán.

[9] *¿Qué es la Ilustración?*, en AK VIII, 36; KrV A XII.

[10] Además de la precitada misiva a Mendelssohn, véanse las cartas de Kiesewetter del 3 de marzo de 1790 (AK XI, 137), a Maria von Herbert –borrador de la primavera de 1792– (XI, 332) y *Sobre la pedagogía* (IX, 486). Los ejemplos, tal como recoge Losurdo (*op. cit.*), son copiosos.

2. El *Antimaquiavelo* de Kant: la crítica del maquiavelismo de la canalla principesca

El ataque kantiano al maquiavelismo, esto es, al antimaquiavelismo maquiavélico secunda el tono literario que hemos descrito. Se trata de una crítica impetuosa e implacable, aunque implícita y oblicua, que no pierde su fisonomía propia al incrustarla en un debate más amplio en torno a la relación de la política con la moral. Kant realiza una crítica en su doble sentido positivo y negativo. Por un lado, alberga una intención destructiva de la racionalidad instrumental que no pretende sino agasajar al Estado; por otro, será receptiva a las virtualidades de esa razón astuta siempre y cuando sea precedida y ungida por una racionalidad de rango superior, la razón práctica. Si bien la confrontación con Maquiavelo no es directa, el florentino es la fuente de inspiración de aquellos autores contra los que se dirige el opúsculo pacifista. El enemigo oficial, declarado a pie de página, era Garve, quien, sin embargo, sobresale en sus escritos por defender a ultranza la práctica de gobierno de Federico (1740-1786), el rey que cometió el pecado de príncipe heredero de escribir un filantrópico *Antimaquiavelo* (1740). Entre las huestes kantianas Garve era escarnecido como el pionero de una estirpe de nuevos Maquiavelos –Friedrich von Gentz, *v.g.*– que «buscan eludir la apariencia de maquiavelismo». Jakob, discípulo de Kant, le aplica el mote de «nuestro dulce y bondadoso Maquiavelo»[11]. Los embistes contra este apologeta del rey alcanzan, a través del hábil rodeo, al defendido y a los de su clase, la canalla principesca, que ha malversado la verdadera Ilustración. Un magnífico índice para aquilatar las distancias entre Kant y Federico consiste en el modo de encarar la ruptura de los contratos. El monarca plantea lo que para él es una interrogación retórica: «¿Es mejor que el pueblo se vaya a pique o que el príncipe rompa su contrato? ¿Quién sería tan estulto como para titubear al decidir esta cuestión?»[12]. Kant sería el candidato óptimo a encarnar el colmo de la insensatez, pues se adhiere sin restricciones a la sentencia «*fiat iustitia, pereat mundus*», que traduce del siguiente modo: «reine la justicia y húndanse todos los bribones que hay en el

[11] Ludwig Heinrich Jakob, *Antimachiavel oder über die Grenzen des bürgerlichen Gehorsams. Auf Veranlassung zweier Aufsätze in der Berl. Monatsschrift (Sept. und Dec. 1793) von den Herren Kant und Gentz*, Halle, 1794 (una 2.ª edición apareció en 1796), pp. 38-40.

[12] *Die Werke Friedrichs des Großen. In deutscher Übersetzung*. Hrsg. v. Gustav Berthold Volz, Berlín, 1912, II, p. 14. A partir de ahora emplearemos la abreviatura FW para referirnos a esta edición.

mundo», y continúa afirmando: «Es un valiente principio de derecho que ataja todos los caminos torcidos por la violencia o la insidia» (P, pp. 378-9).

Federico establece entre el cumplimiento de los pactos y la decadencia del Estado una relación de causa y efecto. Pero los malos augurios del rey filósofo si no sacrifica lo pactado por el «bien del Estado», son de hecho mera especulación sobre el futuro, es decir, la ruina del Estado es una mera posibilidad. Kant advierte de modo lapidario que «la razón no tiene la suficiente luz para dominar la serie de causas antecendentes que [...] permitan con seguridad anticipar el resultado feliz o desgraciado de las acciones y omisiones de los hombres». Esta incertidumbre contrasta, sin embargo, con la certeza de los agentes morales, que saben exactamente «qué hay que hacer para permanecer en la vía del deber» (P, p. 370). Si la razón finita es impotente para lo primero, no lo es para lo segundo, y es más segura la autonomía moral que la improbable eventualidad de que seamos adoptados por la diosa fortuna.

Kant resume en tres «máximas sofísticas» la «doctrina inmoral de la prudencia» (P, pp. 374-5) que ha confeccionado con «dulzura y bondad» la canalla de doctos ganapanes a sueldo del rey.

La primera reza «*fac et excusa*», «busca una buena coartada para tus actos más infames»: «La justificación será mucho más fácil y más suave *después del hecho*». Es la política de los hechos consumados que permite acicalar y disculpar la nuda violencia, pues «el dios *bonus eventus* es después el mejor abogado» (P, p. 374). El ejemplo prototípico de esta máxima lo constituye la marcha sobre Silesia de 1740. En su testamento político de 1752 Federico legitimó con este argumento su proceder: «Hay que mantener en secreto y ocultar el plan, aprovechar la situación política, esperar que se presenten las circunstancias favorables y, cuando hayan llegado, actuar enérgicamente»[13].

La segunda máxima es «*si fecisti, nega*», «niega haber cometido las tropelías que hayan sido descubiertas». Hay que rechazar la propia culpa en los actos nefandos de los que uno es responsable, o endosársela a otros (p. ej., a la «desobediencia de los súbditos») o a la pérfida naturaleza humana (P, p. 374). Traduciendo a Maquiavelo: puesto que los hombres son absolutamente malos, no hay motivo alguno para ser buenos. Mientras que Federico rechaza este argumento en su *Antimaquiavelo*, lo asume apenas siente el peso de la corona sobre sus sienes[14]. El despren-

[13] Friedrich II von Preußen, *Schriften und Briefe*, Röderberg Verlag, Frankfurt a.M., 1986, p. 210.

[14] «Maquiavelo dice que una potencia altruista *(selbstlose)* que esté entre potencias ambiciosas tendría que irse finalmente a pique. He de admitir, por desgracia, que

dimiento, el altruismo no puede permitírselo ningún Estado. Siempre son «los otros» quienes constriñen al rey a obrar inmoralmente. Siempre son los otros el chivo expiatorio de las propias iniquidades.

El tercer quiebro de la serpiente maquiavélica *(Schlangenwendung)*, «*divide et impera*» –«divide y vencerás»–, aconseja fomentar y rentabilizar las rivalidades entre los adversarios y, después, «bajo la apariencia de apoyar al más débil», someterlos a todos, o, «bajo la ilusión de una mayor libertad», hacer que todo dependa de tu voluntad absoluta[15].

No es el único retrato-robot de la política de malas entrañas. Un discípulo kantiano, Johann Benjamin Erhard, presenta, enfundado en una alegoría, un completo catecismo del príncipe de las tinieblas[16]. Nadie debe rasgarse las vestiduras ni sentirse engañado o burlado por estas «máximas políticas», pues, como dice cínicamente Kant, «son en su conjunto ya de universal conocimiento». Las «grandes potencias» sólo consideran como motivo de vergüenza el *fracaso* de sus empresas guiadas por estas máximas, pero no el hecho de atenerse abiertamente a ellas ni el juicio crítico de la opinión pública. A estas potencias tremendas siempre les resta «el *honor político*» del «*engrandecimiento de su poder [Macht]* por el camino que sea» (P, p. 375).

A pesar de que el kantismo toma nota de las artes diabólicas de la política moralista (maquiavelismo o teoría de la razón de Estado), no cohonesta, sin embargo, a diferencia del pseudoantimaquiavelismo, lo

Maquiavelo tiene razón. Los príncipes deben poseer necesariamente ambición, que, sin embargo, tiene que ser sabia, comedida y esclarecida ante la razón *[vor der Vernunft erleuchtet]*» (FW VII, p. 160). Federico remite a los capítulos XV y XVIII de *El príncipe*.

[15] P, p. 375. Cf. *op. cit.* nota 13, p. 201 –dentro del epígrafe titulado *Sobre la actitud que conviene adoptar frente a las potencias de Europa (Über die Haltung, die es gegenüber den Mächten in Europa einzunehmen gilt)*–.

[16] *Apología del diablo* (1795), Er Textos Clásicos, Sevilla, 1993, pp. 13-4. La contemporaneidad entre el escrito del discípulo y el del maestro prueba la voluntad del kantismo de configurar un ariete común contra el perverso ejercicio del poder en Alemania. Otro tanto podríamos decir del aludido *Antimaquiavelo* de Jakob. El ideal maligno, trasunto del maquiavelismo, integra, como veremos más adelante, tres momentos (singularidad, interés egoísta y libertad absoluta y exclusiva), antitéticos del ideal moral del criticismo, que genera un sistema de máximas enraizadas en el quehacer político: «Las máximas que se deducirían en primer lugar de ese propósito [maligno] serían las siguientes: 1) No seas nunca sincero, pero aparenta serlo [...]. 2) No reconozcas propiedad alguna, pero afirma que es sagrada e inviolable, y apróptate de todo lo que puedas [...]. 3) Considera la moralidad ajena como una debilidad y utilízala para tus fines. 4) Induce a los demás a pecar, mientras que tú finges juzgar la moralidad como necesaria. De este modo todos estarán a merced de tu gracia, pues podrás castigarlos por pecadores. 5) No ames a nadie. 6) Haz desdichados a cuantos no quieran depender de ti. 7) Sé plenamente consecuente y no te arrepientas jamás de nada. Una vez que hayas decidido algo, hazlo cueste lo que cueste». Erhard interpreta a Maquiavelo al trasluz de uno de sus detractores, Etienne de la Boëtie, y de su refutación del flotentino en el *Discurso de la servidumbre voluntaria o el Contra uno*.

que ocurre a diario en las altas esferas o en los bajos fondos del poder: «Es muy reprobable el tomar las leyes relativas a lo que *se debe hacer* de aquello que *se hace*» (KrV A319 B375). La evidencia de los hechos no la reconoce Kant como la veta de la praxis política. Canonizar «la plebeya apelación a una presunta experiencia» como patrón político delataría el talante «pernicioso e indigno de un filósofo» (KrV A316 B373), pues «haría de la virtud algo ambiguo y mudable según el tiempo y las circunstancias, algo inservible para constituir una regla» (KrV A315 B371).

Kant concibe la relación entre política y moral como un «conflicto entre la práctica y la teoría» (P, p. 370). Para el pragmático «la moral es mera teoría» (P, p. 371). Este problema ya lo había abordado en el artículo *En torno al tópico: «Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica»* de 1793. Mientras que Kant repudiaba el empirismo como fuente de toda ilusión en la filosofía práctica (no en la teórica), Garve y su cohorte maquiavélica, Friedrich von Gentz y August Wilhelm Rehberg, abogaban por una «teoría a partir de la experiencia» *(Theorie aus Erfahrung)*. Su breviario era el *Tratado sobre el enlace de la moral con la política o algunas consideraciones sobre la cuestión: ¿en qué medida es posible observar la moral de la vida privada en el gobierno de los Estados?* de 1788, obra de Garve que enumeraba los mandamientos del protoconservadurismo alemán y europeo, cuya consigna era: «Tal vez lo que dice Antimaquiavelo sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica»[17]. Rehberg y Gentz suscriben la doble moral de Garve, es decir, la tesis de que los principios morales válidos para los ciudadanos podrían ser aplicados a los regentes sólo bajo la égida de la empiria: «Si el derecho es incierto y la utilidad es universal y cierta, entonces puede decidir la utilidad»[18]. La magnitud de los asuntos nacionales puede justificar que el regente haga «excepciones a la regla», lo que le está vetado al hombre privado, pues su ámbito de influencia –la extensión del beneficio o el perjuicio de sus actos– es menor. La inmoralidad del soberano es mixtificada en un «punto de

[17] Otras contribuciones de Garve dentro de esta órbita temática son la traducción de *De officiis* de Cicerón (1783) (*Abhandlung über die menschlichen Pflichten in drey Büchern aus dem Lateinischen des Marcus Tullius Cicero*, vol. I; *Philosophische Anmerkungen und Abhandlungen zu Ciceros Büchern von den Pflichten*, vols. II-IV; especialmente el libro III: *Einige zerstreute Betrachtungen über die Moral der Politik*) –realizada por encargo de Federico el Grande– y un libro sobre el rey (*Fragmente zur Schilderung des Geistes, des Charakters, unter der Regierung Friedrichs des zweyten*, Breslau, 1789). Las obras de este autor han sido reunidas en *Christian Garve. Gesammelte Werke*. Hrsg.v. Kurt Wölfel, Olms, Hildesheim, 1987 (se trata de una reprografía de los originales).

[18] *Philosophische Anmerkungen zu Cicero*, IV, 54.

vista superior» frente al del ciudadano. Este punto de vista superior será invocado por el Idealismo promaquiavélico. El gobernante está autorizado a sacrificar el cumplimiento de los contratos por el interés, el bien y la dicha del Estado[19].

Luego aunque Kant no arremete explícitamente contra Maquiavelo y Federico, sí que desenmascara el uso hipócrita e ideológico del pseudoantimaquiavelismo, y lo hace mediante una argumentación antimaquiavélica que recorre varios tramos[20]:

1°. Desde un punto de vista técnico-pragmático Kant pretende que el «dios término del poder *[Grenzgott der Gewalt]*» esté todavía «bajo el destino» (P, p. 370). La razón no está en condiciones de predecir con seguridad el éxito de la acción. La tarea planteada por Maquiavelo como un «problema técnico» puede ofrecer sólo incertidumbre, «(es incierto) en relación con su resultado» (P, p. 377).

2°. Los «principios empíricos» no pueden avalar principios morales incondicionados. Ningún comportamiento real, contradictorio con la ley ética, puede «fundamentar la máxima de obrar contrariamente al derecho» (AK XXIII, 186; cf. P, p. 371). Maquiavelo invierte el orden moral y lo suplanta por el empírico apelando al mal radical. Kant propone, sin embargo, invertir el orden natural, aduciendo que el republicanismo normativo y pacifista no sólo responde a motivos morales, sino también a motivos basados en el interés propio. Es la mejor constitución «incluso para un pueblo de demonios» (P, p. 366). Razón teórica y razón práctica, diablos y ángeles convergen, a la postre, en la república. Kant enseña aquí su veta *maquiaveliana*, a resguardo de las erupciones maquiavélicas.

3°. Maquiavelo y sus secuaces dieciochescos «engancha[n] los caballos detrás del coche». El príncipe maquiavélico «subordina los principios [morales] al fin [político]» que desea alcanzar (P, p. 376). Según Kant, no se debe partir del fin material, sino de la ley ética formal. El imperativo categórico no sólo posee validez en el ámbito de la moral individual, sino también en el de la política (P, p. 377).

[19] «La grandeza de las cuestiones nacionales, de las que tiene que ocuparse el regente, y la amplitud del provecho o del daño que cabe esperar de sus decisiones, puede autorizarlo *[berechtigen]* a hacer excepciones a la regla, excepciones a las que no está autorizado quien no posee influencia fuera de la reducida esfera de la vida privada» (*Abhandlung über die Verbindung der Moral mit der Politik*, p. 64. Cf. pp. 59ss.).

[20] Véanse G. Cavallar, *Pax Kantiana*, Wien, 1992, pp. 356ss., y R. Brandt, «Observaciones crítico-históricas al escrito de Kant sobre la paz», en R. R. Aramayo, J. Muguerza y C. Roldán (edit.), *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración*, Tecnos, Madrid, 1996, pp. 59ss.

4°. Kant critica la distinción maquiavélica entre «príncipe» y «hombre privado». Los ciudadanos deben seguir escrupulosamente los preceptos morales; en cambio, el príncipe puede infringirlos si beneficia a sus fines. Garve y Federico introducen el matiz de que las obras de la corte no sirven a principios susceptibles de universalización, sino al «bien del Estado». Kant censura esta moral anfibia, este desdoblamiento ético del político, que «quiere saberse considerado como una doble persona». La máxima de verse sometido como *soberano* a la obligación de mantener la palabra dada, pero exonerado de ella en calidad de *funcionario del Estado*, «frustraría sus propios fines» (P, pp. 383-4) tan pronto fuera conocida públicamente. Nadie tendría ya motivos para confiar en el príncipe. Garve propicia una política de crápula, por su falseamiento deliberado de la «idea misma del deber» (AK XXIII,187). Si, por un lado, «confiesa [...] que no puede dar una respuesta satisfactoria a la cuestión» de la unión de la moral y la política, por otro, no tiene reservas en bendecir las máximas de la prudencia (P, p. 385), nacida del cruce entre una «política violenta y despótica» y una «moral condescendiente y acomodaticia» (AK XXIII,186).

Kant se muestra especialmente severo con este «dulce Maquiavelo» en dos puntos: en primer lugar, prueba que el eudemonismo de Garve es contraproducente, pues desde el momento en que las máximas políticas se orientan hacia «el bienestar y la felicidad» (P, p. 379), producen lo contrario de lo que pretendían. Sólo la observación del derecho fomenta la felicidad del «público» (P, p. 386), sin caer en el paternalismo. Los utilitaristas consecuentes, los demonios inteligentes, deberían seguir la ética de Kant. La apología del diablo es a su vez la apología de la república, tal como concluye su correligionario Erhard.

La felicidad, sin embargo, es un objetivo legítimo de la política ilustrada, aunque no debería ser acogido en el discurso de los principios. Es el producto secundario o colateral de una política que debe cifrar sus prioridades en algo distinto. Kant admite que pueden tomarse en cuenta consideraciones empíricas, pero subordinadas jerárquicamente a la ley moral. Incluso el político moral necesita el «recuerdo de la prudencia» (P, p. 378). Pero las dimensiones técnicas, pragmáticas y morales no pueden alinearse indiferentemente unas al lado de las otras, sin precisar rangos: «Los imperativos de la moralidad contienen las condiciones restrictivas de todos los imperativos de la prudencia» (AK XIX,274).

En segundo lugar, está convencido de que la receta de Garve alienta la guerra perpetua en el interior y en el exterior, por estar todos los individuos y todos los Estados autorizados a incrementar poder y riqueza. Kant le contrapone el «imperio del derecho»: «El derecho de

los hombres debe salvaguardarse como algo sagrado, sean cuales fueren los sacrificios que tal cosa pudiese acarrear al poder establecido. A este respecto no cabe inventarse una componenda intermedia como sería el híbrido de un derecho condicionado por la práctica (a medio camino entre lo justo y lo provechoso), sino que toda política debe doblar su rodilla ante la justicia representada por el derecho» (P, p. 380).

Kant distingue dos tipos de política: una «doctrina del derecho aplicada» (P, p. 370), que «considera sagradas las leyes del derecho» (AK XXIII, 345), y «una *doctrina general de la prudencia*, es decir, una teoría de las máximas para elegir los medios más adecuados a sus propósitos interesados» (P, p. 370). En los trabajos preparatorios de este opúsculo afirma: «Aquella política que se sirve de unos medios tales que concuerdan con el respeto por el derecho de los hombres, es moral; en cambio, aquella que, en lo que concierne a los medios, no es desconfiada, es demagogia» (AK XXIII, 346). Tiene por una ofensa a la humanidad a aquellos aduladores del poder que «disculpan la injusticia» (AK XXIII, 192) «para no perder su provecho particular» (P, p. 373).

Luego opone al «*moralista político*, que forja una moral útil a las conveniencias del hombre de Estado» el «*político moral*», que escoge aquellos «principios de la prudencia política que puedan coexistir con la moral» (P, p. 372). El moralista político mira de soslayo la moralidad rebajándola a mera teoría y se afinca únicamente en el suelo de la experiencia. La tesis de que el hombre está por naturaleza inclinado a no observar la ley moral conduce a sostener que seres de tal calaña «hacen *imposible* la mejora y perpetúan la conculcación del derecho» (P, p. 373). Kant comparte con Maquiavelo una antropología pesimista, pero mientras que el último deriva de ahí la legitimación de las infracciones del derecho, ve Kant en éstas un indicio de la malignidad humana. El moralista político conoce a «los hombres», a muchos hombres, «sin conocer al *hombre*» en sentido nouménico, para lo cual «es preciso una posición más elevada de observación antropológica» (P, p. 374), que investiga lo que el hombre, «como ser que obra libremente, hace, o puede y debe hacer, de sí mismo» (AK VII, 119).

La publicidad apadrina las nupcias entre la política y la moral: «El principio del deber jurídico es: tengo que obrar como si mis máximas fueran vistas tanto por todo el mundo como por Dios» (AK XIX, 526). Es la piedra de toque del derecho estatal e interestatal: «Si mi empresa está constituida de tal modo que la máxima de la misma, una vez conocida públicamente, puede ser admitida, sin que esto la contradiga, entonces es justa». Si un regente aguarda sólo conyunturas favorables para oprimir un país extranjero, «tiene entonces que imaginarse que

esta máxima sería conocida públicamente» (AK XIX, 525), lo que sería un fuerte acicate para disuadirlo.

El principio de la publicidad pretende ser una «fórmula trascendental» (P, p. 386), con la que, análogamente al imperativo categórico, pueda realizarse una especie de «experimento de la razón» (P, p. 381). La posibilidad de publicarla, de comunicarla, opera como un eficaz bálsamo contra la apariencia de verdad (KrV A820 B848). Despliega el principio de publicidad en dos subfórmulas. La primera es negativa (P, p. 381). Una máxima que tiene que ser mantenida en secreto y, por tanto, no soporta la publicidad, facilita una injusticia. Puesta al descubierto, desencadenaría la resistencia de los afectados y haría fracasar su mismo propósito: «Cada uno considera la ley moral como tal aquello que se puede declarar públicamente». La causa de mantener ocultas las máximas reside en que «no pueden servir como regla universal» (AK XXVII, 1427). El criterio de lo ético-jurídico consiste en extremar la transparencia: «No puedo servirme de la ventaja de que mi corazón tenga ventanas. Si cada uno pudiera ser visto en el corazón, tendría que admitir buenas máximas» (AK XIX, 526-7). Todos debiéramos calzar el anillo contrario al de Giges, el de la visibilidad incluso de lo invisible. El principio de publicidad está vinculado con el imperativo categórico por su carácter «universal y necesario, [y, por tanto,] *a priori*» (P, p. 381).

Los flancos vulnerables de la primera subfórmula hacen de ella una propedéutica de una versión más acendrada, pues el principio es sólo negativo, no podemos concluir que máximas compatibles con la publicidad sean por eso también justas (P, pp. 384-385). Además, el soberano que posee «el supremo poder *irresistible*» no teme el fracaso de los propios propósitos por el hecho de dar a conocer sus máximas. El Estado poderoso, a diferencia del débil, no tiene por qué disimular u ocultar sus planes. La fórmula transcendental corre el peligro de hacer depender el derecho del poder *(Macht)*, cohonestando entonces el programa de Garve. Pero Kant propone también un «principio positivo, afirmativo, del derecho público»: «Todas las máximas que *necesitan* la publicidad (para no fracasar en sus propósitos) concuerdan con el derecho y la política a la vez» (P, p. 386). Esta segunda fórmula no plantea una mera apostilla a la primera. Los contenidos jurídicos corresponden al principio del derecho, si surgen de la aprobación, del consenso de los implicados.

El artero antimaquiavelismo se convierte en un bumerang que acabará golpeando fatalmente al franco antimaquiavelismo. En realidad, está incubando el huevo de la serpiente, cebando al Estado con armas ideológicas para que su engorde culmine la *grande Nation*. El *Antima-*

quiavelo de Federico inaugura una Ilustración pusilánime y apocada, dirigida verticalmente, inocua para el poder. La Ilustración republicana, de la que es anfitrión el *Antimaquiavelo* de Kant, es, en cambio, insumisa y díscola.

Sólo en sus *Lecciones sobre filosofía moral*, en el llamado *Derecho Natural de Feyerabend* (1784), Kant se refiere expresamente a Maquiavelo. Aquí dice: «Maquiavelismo es el principio según el cual el pueblo debe tener obediencia pasiva; Maquiavelo afirmaba que un príncipe tiene derecho a proceder tiránicamente, lo que, sin embargo, es falso. En caso de una sublevación, no se le hace ninguna injusticia, pero el pueblo no hace bien, puesto que no tiene derecho a eso» (AK XXVII, 1392). Dejando en suspenso el controvertido tema del derecho de revolución, preferimos reparar en la hermenéutica que los kantianos Erhard y Jakob propusieron de este antimaquiavelismo. Muy significativo es el título de una obra del último, *Antimaquiavelo o sobre los límites de la obediencia civil*. Apuestan por conciliar criticismo y desobediencia civil, entendiendo por ésta un acto público, no necesariamente violento, decidido en conciencia, contrario a la ley y realizado para propiciar un cambio legal o de la política gubernamental. Resistir de este modo no es un acto de rebelión contra el conjunto de las instituciones, ni comporta cuestionar la idea misma del Estado, sino que supone respetar e incluso reforzar el Estado del que se forma parte, queriendo hacerlo mejor, más justo. Quien resiste a una ley porque la encuentra en contradicción con la noción de Estado de Derecho prueba mayor sentido cívico que el vecino que se contenta con obedecer pasivamente. La resistencia y la obediencia deben ser críticas. La dignidad republicana depende del derecho de poder juzgar y obrar contrastando una idea del Estado conforme al derecho natural con el Estado existente.

La originalidad de Jakob y Erhard reside en que se alían con Kant en un frente progresista contra Kant, o mejor dicho, contra los usurpadores de Kant (Garve, Friedrich von Gentz, *v.g.*) conniventes con el *statu quo*, a los que catalogan de acólitos del maquiavelismo. Jakob niega rotundamente que la obediencia del ciudadano deba ser ciega y esclava: «Una obediencia incondicionadamente pasiva contradice totalmente el sistema moral de Kant»[21]. El pueblo conserva de modo

[21] *Antimachiavel*, p. xxi. Un año más tarde, en 1795, elabora más sus ideas en *Doctrina filosófica del Derecho o Derecho Natural* (*Philosophische Rechtslehre oder Naturrecht*). A la primera nos referiremos con la abreviatura A y a la segunda con PR (en esta última citaremos el parágrafo). El pensamiento de Erhard lo expusimos exhaustivamente en nuestra edición de la *Apología*, por lo que lo trataremos someramente.

inalienable el derecho a examinar y pronunciarse sobre la conformidad jurídica y moral de una ley (A, p. 24). El poder del soberano debe servir al fin de asegurar y proteger los derechos de todos (A, p. 16). Si el soberano traiciona ese fin del Estado, la resistencia a sus decisiones se torna un derecho (A, p. 17ss.). La resistencia contra una violación flagrante del derecho ha de ser ejercida públicamente, para que el público pueda formarse un juicio acerca de su legitimidad. Pero hay que procurar –aunque no a cualquier precio, pues la anarquía es preferible a un «cruel despotismo» (A, p. 152)– mantener intacto el aparato del Estado. De ahí que en el *Derecho Natural* desgrane analíticamente el concepto de soberanía en unidad, independencia e irresistibilidad *(Unwiderstehlichkeit)*. Sin embargo, este veto a la resistencia es subsidiario del respeto escrupuloso de los derechos de cada uno de los súbditos: «el fin nunca puede justificar los medios», luego *fiat iustitia, pereat res publica* (PR §§691-3). La obediencia civil consiste en la subordinación a la voluntad del soberano, en el deber de observar las órdenes legales del soberano. Es incondicionada, pero no ciega o pasiva, sino fundada en el reconocimiento del deber, de la libertad y no en el temor. En suma, el imperativo de obediencia civil posee sus propios límites. En primer lugar, no se debe obedecer a una ley que impone algo contrario al deber; en segundo lugar, es lícito desobedecer una ley que impone algo contrario al derecho (PR §§698-704). En *abstracto* no cabe hablar de un derecho coactivo contra el soberano, pues este último, en *abstracto*, no puede querer nunca algo contradictorio con la voluntad de sus súbditos. No obstante, en *concreto*, la persona o personas que detentan la soberanía pueden estar imbuidos de un interés diferente al del Estado, y ante esta eventualidad debe reconocerse el derecho a la desobediencia y en casos extremos a oponerse activamente al soberano mediante al derecho de coacción positiva (PR §§719-21).

La tiranía del príncipe y la necesaria obediencia pasiva del súbdito se deducían de un escenario que también compartía el kantismo. Pero de esta premisa común, la maldad general del hombre, no inferían ambos la misma conclusión. Kant plantea la hipótesis de un pueblo de diablos como punto de partida para diseñar una política moral y el kantiano Erhard resume las pautas de conducta de los inmorales sensatos, de los utilitaristas inteligentes: «1ª) *Singularidad*: la máxima según la cual obras te conviene únicamente a ti y haz qué resulte imposible que nadie excepto tú pueda seguirla; 2ª) *Interés egoísta*: se refiere solamente a ti; 3ª) *Libertad exclusiva y absoluta*: considera todo lo demás como un medio para tu provecho». Compendiados estos rasgos del carácter maligno en un *propósito*, podría enunciarse así: «Quiero

obrar de tal modo que mi Yo sea el único fin posible de mis acciones y aparezca como el único ser libre»[22]. Este Yo desbocado (susceptible de una sublimación etnocéntrica proyectada en una nación) es el protagonista de una fábula con un doble desenlace, el ilustrado y el idealista. El último acabará abandonando la ficción para entrar en el mundo real. Pero no es el único final posible.

3. Fichte y Maquiavelo: el promaquiavelismo o el reconocimiento del hijo bastardo

El desahuciado maquiavelismo adquiere una lozanía rutilante con el Idealismo alemán. Un eslabón entre estas lecturas que se prometen antagónicas lo constituye Herder, quien intenta cerner el ideario maquiavélico destacando los malentendidos que ha supurado: «A mí me parece que todo el malentendido obedece a que no se ha advertido *el punto sobre el que entonces estaba la relación entre política y moral*»[23]. La separación entre ambas era completa y manifiesta. Observando las reglas del juego político de los predecesores y contemporáneos del florentino, aflora el asentimiento unánime, en los juicios y en los actos, a su regla de oro, la razón de Estado, y «su máxima fundamental: "Saber aprovechar las cosas, cada una a su tiempo, en el punto de su sazón" (*conocer las cosas en sa piato, en sa sazon, y saber las lograr*) [...]. En todos los escritos políticos era reconocida; casi cada ciudad de Italia había sido durante siglos su escenario y lo era todavía. Aquí escribió Maquiavelo su *Príncipe*, por entero en los conceptos de su época, completamente de acuerdo con los sucesos que por entonces estaban en la memoria de todo el mundo. A partir de éstos había deducido sus principios políticos, y justificó cada uno de los mismos con ejemplos de los fallos cometidos».

«No obstante, el libro no es por ello ni una sátira ni un manual moral, ni una mezcla de ambas cosas; es una *obra maestra, puramente política*, escrita para los príncipes italianos de aquella época, acorde a su gusto, siguiendo sus principios básicos, con vistas a su fin, al que alude Maquiavelo en su último capítulo: liberar Italia de los bárbaros (ciertamente también de los desmañados aprendices del arte principesco, de los inquietos vejadores de Italia). Esto lo hace sin amor ni

[22] *Apología del diablo*, pp. 13-14.

[23] *Cartas para el fomento de la humanidad (Briefe zur Beförderung der Humanität)*, Carta 58 (1795), en J.G. Herder. *Sämtliche Werke*, Olms, Hildesheim, 1967, XVII, p. 322.

odio, sin alabanza ni censura. Del mismo modo que consideró la historia entera como una narración de *acontecimientos naturales (Naturbegebenheiten) de la humanidad*, también retrata aquí a los príncipes como una *criatura de su especie*, según las inclinaciones, impulsos y todo el hábito que presencia»[24].

En el fondo, Herder deplora la hipocresía de los secuestradores del *humus* histórico de Maquiavelo, del que surge, cual brote natural, su obra. Pero, a diferencia de los idealistas, este autor alemán no hace grandes alardes doctrinales, tiene unas pretensiones *exiguas* en lo que se refiere a «ofrecer una teoría *general* de la política»[25].

Si Maquiavelo era, incluso por príncipes, públicamente denostado y satanizado, aunque se flirteara con él en secreto y en la práctica, Fichte y Hegel rompen el dique de las falsos pudores y lo elevan al pedestal de los «benefactores», de los «héroes», de los «salvadores» de la humanidad. Tras reseñar los agravios de que ha sido víctima: «primero mal entendido..., después difamado y deshonrado, su nombre usado como injuria, y finalmente maltratado», Fichte enarbola la causa de su rehabilitación: «Queremos contribuir a la honrosa inhumación de un hombre de honor, de razón y de mérito» (SM, pp. 223-4). El desatino mayor de sus críticos ilustrados consiste en haber tergiversado y envilecido la prístina intención del florentino: «Lo más absurdo de todo es juzgarlo como si hubiese querido escribir un tratado de derecho político transcendental y adscribirlo forzosamente, siglos después de su muerte, a una escuela a la que no tuvo ocasión de ir en vida» (SM, p. 226). Esta incomprensión de quien ha sobresalido por su «amor fiel a la verdad y honestidad» obedece al pensamiento débil propio de la Ilustración, a la que tacha de filosofía «muy banal, enfermiza y pobre, [que ofrece] como bien supremo un cierto humanitarismo, un cierto liberalismo y un cierto respeto por los derechos del pueblo, [es una filosofía] hostil [...] a toda manifestación que destaque un poco sobre la inmensa y amplia superficialidad, especialmente querida, sin embargo, durante las paces perpetuas» (SM, p. 245).

Fichte está familiarizado con la técnica de la reticencia, que él incluso llegó a envidiar y a equiparar a una alevosa «oscuridad» (GA III/3, 356), y por eso capta el mensaje antimaquiavélico del opúsculo kantiano. Se apunta a la teoría de la conspiración, que pregona la leyenda jacobina de la Ilustración y su unidad de destino con la Revolución Francesa, recalcando la «influencia destructiva» de ambos fenómenos

[24] *Op.cit.*, p. 323.
[25] E. Cassirer, *El mito del Estado*, FCE, México, 1974, p. 145.

y su inoperancia política, pues con las doctrinas de los derechos humanos «no se puede ni fundar ni administrar un Estado» (SM, p. 245).

El idealismo fichteano, que en sus inicios deslinda escrupulosamente lo *a priori* y lo *a posteriori*, razón y empiria, derecho y política, borra paulatinamente estos confines, depositando en lo segundo el quiliasmo de lo primero. La maquiavelización de la filosofía política de Fichte es imparable. La política se funde con una situación empírica concreta y se transfigura en planificación económica y estrategia militar. El Estado, y los hombres extraordinarios que lo encabezan, depositarios de la prudencia, determinan unilateralmente un orden estamental y están facultados para ampliar vía militar los límites de su país hasta alcanzar sus fronteras naturales y clausurarse así en una autarquía perfecta[26]. El promaquiavelismo se convertirá en el vademécum de la reacción antifrancesa y antiilustrada, y en el aliado de la política exterior implantada por el Congreso de Viena.

El promaquiavelismo germano alcanza su cenit en el momento de máximo esplendor de Napoleón. En su genealogía hay que remontarse a la Revolución Francesa, una revolución maléfica y ofensiva, que ha introducido un funesto factor de desestabilización en el continente. El sobrepeso de esta Revolución requiere un contrapeso que consiga restaurar el equilibrio que ha sido guillotinado. Aunque hay que conceder que el interés de Fichte por Maquiavelo, el pangermanismo y la satanización de Napoleón formaron parte simultáneamente de la misma receta, cada ingrediente posee su propio ritmo y etiología. Maquiavelismo y nacionalismo fueron, en efecto, puestos al servicio de una feroz beligerancia antifrancesa tras los paseos triunfantes de Napoleón, tan vejatorios para los prusianos. Sólo entonces los tres afluentes desembocan en una única corriente de hostilidad hacia el prepotente Emperador. La relación de Alemania con Francia y con Napoleón es compleja. En el caso de Fichte pueden al menos discriminarse tres fases: indiferencia, o acaso una discreta admiración, por el general victorioso; recelo hacia el Primer Cónsul; aversión declarada contra el Emperador.

Desde el instante en que Prusia se embarca en la guerra contra Francia, Fichte hace otro tanto contra Napoleón, el «hombre sin nom-

[26] El nacionalismo económico, que acaba exigiendo a guisa de necesario complemento una teoría de las fronteras naturales y, por tanto, también un derecho de gentes que contemple la legitimidad de la guerra, está presente ya en el *Fundamento del Derecho Natural* (1796-1797) –véase el segundo apéndice a esta obra– y se consolidará en *El Estado comercial cerrado* de 1800 –que, según reza su mismo título completo, se concibe *como apéndice a la Doctrina del Derecho y como muestra de una política a seguir en el futuro*–.

bre»[27]. Pretende excluirlo incluso del recinto del lenguaje, lo condena al ostracismo declarándolo «innombrable». Sin duda, el tratado *Sobre Maquiavelo* entra dentro de la estrategia de resistencia al traidor, al «usurpador». Huyendo de un Berlín asediado recaló en Königsberg, donde, convertido en censor de la prensa local, debía velar por que no se publicara nada que menoscabara el magullado patriotismo alemán. Tras el desvaído antimaquiavelismo de salón patrocinado por las alturas principescas, Hegel y Fichte abundan en la vindicación del florentino amparados en la homologación de las situaciones políticas de la Italia del XVI y de la Germania de los albores del XIX. Como dice Hegel: «Los miembros gangrenados no se pueden curar con agua de lavanda. Una situación en la cual el veneno y el asesinato son las armas habituales no reclama remedios delicados *[sanfte]*. La vida en descomposición sólo se puede reorganizar mediante los procedimientos más vigorosos»[28]. Pero mientras que la rehabilitación hegeliana en su fragmento de 1802, *La constitución de Alemania*, se sitúa en los cómodos aledaños de lo genérico, la fichteana baja a la arena del comentario de texto y el diálogo disidente con intérpretes y editores. El tratado de Fichte apareció, jaleado por una suerte de italomanía, en 1807 en *La Vesta*, revista promovida por fuerzas progubernamentales con el fin de «desviar la atención general de la invariable miseria que acompaña a la guerra y conservar en la patria la elevación y la serenidad que convienen a un gran pueblo»[29]. Años después se recurrió de nuevo al ensayo *Sobre Maquiavelo*, que algo podado se reimprimió en 1813 en el primer volumen de la revista *Musas*. Luego sí se ha hecho de este escrito un ariete

[27] *In Beziehung auf den Namenlosen* (1806), en GA II/10, 83-85. Véase nuestro estudio preliminar a su versión castellana en J.G. Fichte, *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos*, Tecnos, Madrid, 1986, pp. xxvii ss., pp. 61-7, y I. Radrizzani, *Fichte et la France*, París, 1997.

[28] *Die Verfassung Deutschlands*, en G.W.F. Hegel. *Frühe Schriften. Werke 1*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1986, p. 555. Cf. F. Meinecke, *La idea de la razón de Estado en la edad moderna*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1983, pp. 351-77 (capítulo dedicado a Hegel), pp. 379-85 (capítulo dedicado a Fichte).

[29] Citado por X. Léon, *Fichte et son temps*, París, 1927, III, p. 21. En el caso de Fichte esa italomanía es llamativa, pues, al mismo tiempo que el ensayo sobre Maquiavelo, entregó a la revista *Vesta* la traducción alemana de algunos pasajes de la *Divina comedia* de Dante, con el título de *Paraíso terrenal de Dante* (GA I/9, pp. 279ss.). Una abudante bibliografía sobre el ensayo fichteano la incluimos en su edición castellana (véase *op.cit.* en la nota 26). A ella habría que añadir un par de contribuciones italianas: G. Silvano, «Sulla storia del machiavellismo. Fichte lettore di Machiavelli», en *Rivista Internazionale de Filosofia del Diritto*, 61 (1984), pp. 490-510; y G.F. Frigo, «Fichte e Machiavelli. A proposito di una riabilitazione e di una traduzione», en *Verifiche*, 14 (1985), pp. 119-40 (el trabajo de Frigo fue reeditado de nuevo con el título *J.G. Fichte/C. von Clausewitz. Sul «Principe» di Machiavelli*, Gallio Editori, Ferrara, 1990).

contra el expansionismo napoleónico y en favor del nacionalismo alemán, siempre redimido como tabla de salvación de humillantes derrotas. Ello no obsta para imputarle al filósofo una cierta nostalgia, nunca colmada, de desagravios. Cuando Fichte defiende a Maquiavelo de las acusaciones de inmoralidad y paganismo, es una alegación de autodefensa de los cargos que contra él se presentaron con ocasión de su cese en la Universidad de Jena inculpado de ateísmo.

Según Fichte, Maquiavelo ha atinado en la descripción de los puntales de la estabilidad de las relaciones políticas: «El primer deber del príncipe consiste en su propia preservación; su suprema y única virtud, el espíritu de consecuencia *[Konsequenz]*» (SM, p. 226). Este deber y esta virtud son reformulados sintéticamente en «el principio fundamental de la política de Maquiavelo y –lo añadimos sin vergüenza– también de la nuestra, así como según nuestro parecer, de toda teoría del Estado que se precie de tal...: "Quienquiera que funde una república (o en general un Estado) y le dé leyes, debe presuponer que todos los hombres son malos y que sin ninguna excepción darán rienda suelta a su maldad tan pronto como encuentren una ocasión segura para ello"». Subraya el carácter coercitivo, nocturno, del poder estatal, una institución que «presupone la guerra de todos contra todos, [...] el odio de todos contra todos» (SM, p. 239). Fichte precisa que en sus días este principio es aplicable, no a las relaciones internas en un Estado, y mucho menos a la nación alemana, pues los «príncipes están en paz con los pueblos», sino a las relaciones interestatales, en las que «se acepta que cada Estado aprovechará cualquier ocasión para perjudicar al otro» (SM, p. 240). Entre Estados, en relación de guerra continua y «en contra de lo que ocurre entre ciudadanos de un Estado cerrado y ordenado, jamás puede reinar un derecho seguro y definido» (SM, p. 241).

Hallamos aquí un dato crucial de la sima que lo separa de la Ilustración kantiana. Fichte renuncia de antemano a confrontar su Estado real con el ideal del Derecho racional, abdica de la construcción normativa, esto es, republicana, del Estado. De este modo, banaliza el republicanismo, que era el primer artículo definitivo para la paz perpetua, o en su defecto, lo nacionaliza, lo restringe a una nación –sólo es posible una república, la república de los alemanes[30]–, derogando el segundo y tercer artículos definitivos, que exigen un derecho de gentes –una federación de repúblicas– y cosmopolitismo –el reconocimiento

[30] Así se titula un opúsculo de 1807, *La república de los alemanes (Die Republik der Deutschen)*, en GA II/10, 371.

de los otros diferentes brindando hospitalidad–. La urgencia por aglutinar las fuerzas de la nación para defenderse del invasor desplaza la vigencia del maquiavelismo sólo al exterior. En efecto, la irrupción de la nación requiere un espacio interno pacificado que permita concentrar a todos sus «subordinados armados» en el exterior. El prestigio de la guerra aumenta en razón directa al desprestigio del republicanismo: «La relación del príncipe con sus súbditos en la época de Maquiavelo [...] no vale en absoluto para nuestra época. Pero siempre será verdad que un príncipe que no sea tenido por el primer soldado de su nación, al menos por la nación misma, no gozará nunca en la guerra del respeto total y de la muda subordinación de su ejército, al que necesita para un desenlace feliz de la contienda» (SM, p. 254).

Con el idealismo asistimos a la legitimación de un hijo bastardo (SM, p. 273). Pero al mismo tiempo se reivindican también una ciencia bastarda, el «saber de la política», y sus oficiantes, «los sabios de gabinete». El intelectual consigue sus credenciales por su alianza con el destino del Estado, por seguir siendo *razón*, pero *razón de Estado*, o mejor dicho, *de la nación*. La metamorfosis hegeliana del *dictum* kantiano *fiat iustitia, pereat mundus* en *fiat iustitia, pereat Germania*[31] azuza la conciencia de Fichte por la inminencia, por la emergencia de un espectro asolador. El pueblo no tiene que compulsar los veredictos de la prudencia nacional, pues ha de converger forzosamente con ésta, y, por lo tanto, puede ahorrarse ese trámite (SM, p. 250). La comunión con el poder es la patente de la inteligencia en su doble acepción de saber y estamento. La filosofía política firma su apostasía del Derecho Natural y suscribe un pacto de sangre con la nación armada, con el ejército nacional; su género es la arenga[32], su objeto la estrategia militar, su interlocutor Clausewitz[33].

La noción de «consecuencia» o «coherencia», sobre la que Fichte llama insistentemente la atención en su ensayo *Sobre Maquiavelo*, es

[31] *Die Verfassung Deutschlands*, p. 470.

[32] Véanse, *p.ej.*, *Aplicación de la elocuencia en la guerra actual* y *Discursos a los soldados alemanes al comienzo de la campaña de 1806* (GA II/10, pp. 67-81). Su esposa recuerda cómo, apenas rotas las hostilidades entre Francia y Prusia, Fichte se ofreció como «predicador de campo» *(Feldprediger)* (*Fichte im Gespräch* III, p. 439), ofrecimiento que declinó el ministro Beyme (GA III/5, p. 367).

[33] Hay que evocar la célebre carta del estratega militar Clausewitz, fechada en Königsberg el 11 de enero de 1809 (*Un militar anónimo a Fichte como el autor del ensayo sobre Maquiavelo en el primer volumen de la «Vesta»*) (GA I/9, pp. 218-22), en la que aprueba los escolios fichteanos a *El arte de la guerra* de Maquiavelo (SM, p. 235). Fichte y el general coadyuvaron a la espiritualización de la guerra en Alemania, tan funesta para el devenir de ese país.

clave como criterio distintivo entre Ilustración e Idealismo. La Ilustración kantiana ha acuñado un concepto homónimo, pero comprometido con un republicanismo vivo y no exánime, como el fichteano. El espíritu consecuente maquiavélico es censitario, el ilustrado universal. El maquiavélico es una coherencia áulica, pero no extensible a todo sujeto. Es la base de cálculo para la élite gobernante, pero no para toda la ciudadanía. El kantismo cuenta con un concepto democrático de coherencia que comparte con el maquiavélico la premisa de la protervia, de la maldad general. La perversidad universal se torna una hipótesis, una hipérbole metódica: Kant pretende construir una república para un pueblo de diablos, y, por tanto, una federación de pueblos diabólicos como fórmula de pacífica convivencia. Embriagado por el furor bélico y la sublimación nacionalista, Fichte amputa de su sistema de Jena la parte más lograda: la necesaria mediación de la intersubjetividad para la afirmación de la propia subjetividad, la reciprocidad esencial entre autoconciencia y conciencia del otro, entre individuo y sociedad. La ofrenda que gusta a la nación, la pérdida de la identidad individual que reclama la ciega identificación, gangrena esa savia ilustrada que todavía corría por algunas venas de su filosofía de Jena. La adhesión a una comunidad política a través de la economía y la defensa, de lo mercantil y lo militar, en definitiva, a través del contrato de propiedad y del contrato de protección, arruina el limpio juego de crítica y participación como verdaderos cinceles de una ciudadanía soberana y republicana. La crítica se queda entonces huérfana de referentes que hagan posible el contraste o está adulterada o diferida *sine die* y la participación es a lo sumo inducida o militarizada. Las nupcias de la política con un Estado real entraña a su vez una mayor dependencia de los subsidios económicos y de las estrategias militares.

La concepción antimaquiavélica, ilustrada, de la consecuencia consiste en que en el ámbito de la interrelación social, cada sujeto despliega su actividad asumiendo la posición de la subjetividad ajena, cuya destrucción acarrearía irremisiblemente la propia. Reconocemos al otro no como un anti-ego, sino como un alter-ego. La KU aporta un concepto de consecuencia que abre un horizonte nuevo donde ubicar un sentido comunitario, un *sensus communis* que es el mejor antídoto contra la sublimación del individuo, contra su megalomanía exclusiva y excluyente, contra una forma ególatra de entender la subjetividad y una forma etnocéntrica de concebir la nación. Su configuración contiene tres escalones: «1) Pensar por sí mismo. 2) Pensar poniéndose en el lugar de los otros. 3) Pensar siempre de acuerdo consigo mismo. La primera es la máxima del modo de pensar *libre de prejuicios*; la segunda, del *extensivo*; la tercera, del *consecuente*.

»La primera es la máxima de una razón nunca *pasiva*. La propensión a la pasividad, por lo tanto, a la heteronomía de la razón, se llama *prejuicio* [...]. En lo que toca a la segunda máxima, [...] un hombre manifiesta la amplitud de su modo de pensar cuando puede elevarse por encima de las condiciones privadas y subjetivas del juicio, dentro de las cuales otros están como encerrados, y reflexiona sobre su propio juicio desde un *punto de vista universal* (que no puede determinar más que poniéndose en el punto de vista de los demás). La tercera máxima, a saber, la del modo de pensar *consecuente*, es la más difícil de alcanzar, y no puede alcanzarse más que por la unión de las dos primeras»[34].

La primera máxima contrapone razón pasiva y razón activa, prejuicio e ilustración. Esto implica una oposición a la teoría elitista de la Ilustración, connivente con el maquiavelismo de Fichte, quien reivindica la historia pasada como maestra de la vida, como el espejo de una nación narcisista y como el venero de la prudencia política. La segunda máxima exige la alteridad como requisito de la mismidad, la interdependencia como condición de la autonomía. La necesidad de un espacio público de comunicación es el escalón previo al cosmopolitismo. La infatuación del individualismo, ahora proyectada sobre la nación, entregó a Fichte a la tarea de generar diferencias abisales de amistad y enemistad, de aliados y rivales naturales. Privado del punto de vista de la transitividad, sólo cabía la opción de la intransigencia de la guerra. Frente a la exclusión de la muerte, la *consecuencia* ilustrada recobra el valor de la reciprocidad, de la integración social, de la cohesión mediante el derecho. La armonía entre los egoísmos no se logra institucionalizando el más fuerte de ellos, mediante un *Leviatán* o un *príncipe*, sino merced a un Estado de Derecho que incorpora mecanismos de control de lo diabólico, en el que los propios sujetos, ahora ciudadanos, son activos en la búsqueda de la autorregulación armónica de sus respectivos dominios de deseos, de sus demonios particulares. El derecho catalizará la convivencia de seres egoístas inteligentes. La necesidad de la publicidad de una máxima, lo que equivale a que sea objeto de discusión pública y a que cuente con el reconocimiento general, sirve de dique al rabulismo de la razón instrumental. La coherencia recíproca actúa como un señuelo para interesar a la razón teórica –encargada de calcular las relaciones de una acción con sus posibles efectos– por la razón práctica. El egoísmo bien entendido comprende que le es más ventajoso, puesto que sufre un menor desgaste al evitar

[34] KU AK V, pp. 294-5. Esta noción de consecuencia o coherencia fue explotada en un sentido afín al kantiano por su discípulo Erhard en la *Apología del diablo*.

una perenne conflictividad, acatar los márgenes señalados por la moral[35].

Fichte no ha sabido extrapolar al ámbito del derecho de gentes su teoría jurídica del reconocimiento *(Anerkennung)* del *Fundamento del Derecho Natural*. La complementariedad entre el libre reconocimiento y la autodeterminación *(Selbstbestimmung)* –que se concreta a modo de autoafirmación en la esfera propia del cuerpo, del trabajo y de la propiedad– se agrieta en *Sobre Maquiavelo*. En las relaciones internacionales rige la ley de engrandecerse a fin de no menguar cuando otros crecen. Aquí puede deslizarse la brutalidad disfrazada de derecho, pues la tendencia expansiva procede del esfuerzo de una nación por «extender su dominio propio [lo que tiene de propiamente bueno, *das ihr eigentümliche Gute*] tan lejos como pueda y tanto como de ella dependa, [y] anexionarse toda la especie humana» (SM, p. 241), y elevar así su fortaleza (Stärke) a «un orden ético superior» (SM, p. 245). El reconocimiento simétrico comporta salvaguardar mediante la coacción la propia esfera de acción frente a ataques contrarios al derecho. La disuasión *(Abschreckung)* vela por la convivencia pacífica, torna duraderos los límites de influencia (GA I/3, p. 327). Esto parece casar con la máxima de organizar las relaciones jurídicas de tal manera que la voluntad maligna sea coaccionada, mediante la disuasión, para obrar «como si *[als ob]* nadie tuviese una voluntad mala, sino sólo una voluntad buena» (SM, p. 239). Quien persigue la paz en un mundo injusto tiene que admitir dispositivos intimidatorios contra los modos deficientes del reconocimiento. Mas cuando se cuestiona la simetría y se enaltece la guerra, al hacer de ésta un elixir de la eterna juventud (SM, p. 244), el culto a la violencia, la disuasión, acaba prescindiendo del derecho como un lastre y se convierte en su propia consumación.

¿Por qué hace Fichte en *Sobre Maquiavelo* un uso tan sectario de la «virtud de la consecuencia»? Precisamente porque declara póstumo el republicanismo, uno de cuyos pilares reside en la extensión de la validez universal de la ley también a los soberanos. Sin embargo, Fichte,

[35] «Una máxima que no puedo manifestar *en alta voz* sin hacer fracasar al mismo tiempo mi propio propósito; que, por lo tanto, debería permanecer en *secreto* para poder prosperar y que no puedo *reconocerla públicamente* sin provocar indefectiblemente la oposición de todos a mi proyecto» es injusta y antijurídica (P., p. 381). «El *principio del derecho* es la siguiente proposición recíproca: aquello que ha dado una vez el fundamento a un modo de obrar que fue reconocido como justo (o moralmente posible), debe darlo siempre a mi juicio sobre esta acción; y aquello que lo ha dado una vez en el juicio que otro emite sobre mi acción, debe darlo siempre para el mismo. Luego el derecho surge de la exigencia de plena coherencia que los hombres acuerdan plantearse mutuamente» (*Apología del diablo*, pp. 21-22).

al igual que todo el antimaquiavelismo cortesano, justifica el clasismo axiológico, vistiendo al príncipe con una etiqueta moral mayor e inconmensurable con la de los ciudadanos, proclamando una eticidad superior del Estado: «En su vida privada el príncipe está tan obligado por las leyes universales de la moral como el más humilde de sus súbditos..., pero en su relación con otros Estados no hay ni ley ni derecho, excepto el derecho del más fuerte y esta relación deposita en las manos del príncipe, bajo su responsabilidad, los derechos regios y divinos sobre el destino y el gobierno del mundo, y lo eleva por encima de los mandatos de la ley individual hasta un orden ético superior, cuyo contenido material está expresado en las palabras: *Salus et decus populi suprema lex esto*» (SM, pp. 244-5). Si se trata de salvar la patria, esto es, a sí mismo, debe cancelar la república. La sociedad se enajena en el Estado, al volverse éste el doble eminente y mejor de aquélla, en la *sanior pars* del pueblo. La explosión nacional coincide con la implosión republicana.

Al anti y al promaquiavelismo les separa una distinta concepción del compromiso de la filosofía con la realidad. La filosofía kantiana no renuncia a los utopemas ni a las alternativas al *statu quo*. Estar frente al poder o en su contra significa la corrupción de la filosofía, según Garve y su saga. Su subsistencia depende de que exista o bien al margen de la política, como inocua metafísica, o bien al servicio del Estado, como prudencia política o estrategia bélica. Sin embargo, a los ojos del kantismo el filósofo como recluta, estratego o estadista confunde su necesaria movilización y politización con su indeseable militarización y burocratización. El concubinato de la filosofía con el poder, por estar cómodamente encerrada en su torre de marfil o por suministrarle coartadas ideológicas, «corrompe inevitablemente el libre juicio de la razón». La filosofía no puede buscar su autoafirmación rebajándose a una burda arenga (P, p. 369; cf. AK VIII, pp. 36-8).

El político que se aviene a la condición limitativa de la moral es *cándido como la paloma*, puesto que interioriza las «leyes incondicionalmente obligatorias según las que *debemos* actuar», la máxima de la voluntad buena. Pero sólo esta condición no lo convierte en político. Hay que añadirle un plus que explica el peligro de corrupción de la razón, ya que el político es primordialmente *astuto como la serpiente* (P, p. 370). Mediante la reducción del derecho y de la moral a una hipótesis teórica necesitada de una compulsa empírica, se consigue plegarla a la experiencia, a las prácticas: «Estos astutos políticos, en vez de conocer la práctica, de la que se ufanan, saben de *prácticas*, estando dispuestos a sacrificar al pueblo y al mundo entero, si es posible,

con sus halagos al poder dominante (para no perder su provecho particular)» (P, p. 373). Kant se esmera en deslindar entre la *sabia* prudencia política *(Staatsklugheit)*, que tiene como fundamento jurídico la instauración de la federación de pueblos, y las artimañas *(Klügelei)* de la pseudopolítica *(Afterpolitik)*, cuyos modos de casuística enumera: 1.°) la *Reservatio mentalis*: «Redactar los tratados públicos con tales expresiones que se pueden interpretar interesadamente según se quiera (*p.ej.*, la diferencia entre *statu quo de fait* y *de droit*)»; 2.°) el probabilismo: «Achacar malas intenciones a los otros, o convertir la probabilidad de un posible desequilibrio *(Übergewicht)* por su parte, en fundamento jurídico para el sometimiento de otros Estados pacíficos», y 3.°) el *peccatum philosophicum*: «Considerar como una bagatela, fácilmente perdonable, que un *Estado pequeño* sea conquistado por otro *mucho mayor* para un supuesto mundo mejor» (P, p. 385). Kant remite al consejero áulico Garve como paradigma de tal casuística. La referencia a Garve no es inocente, pues además de tutor de Gentz, que prestará sus servicios a Metternich, inaugurará la cruzada conservadora del británico Burke en Alemania, misión que rematará luego su pupilo e impulsará el rescate ideológico del aristotelismo para compensar la hipercrítica ilustrada a las instituciones. Fichte, en *Sobre Maquiavelo*, reduce a dos reglas fundamentales la casuística bélica: «La primera [...] enseñaría que hay que aprovechar de inmediato toda ocasión para reforzarse dentro de los límites de su influencia y extirpar hasta sus raíces todo mal que nos amenace, antes de que tenga tiempo de crecer [...]. La segunda, que nunca hay que confiar en la palabra del otro Estado, cuando se puede obtener por la fuerza una garantía [...], lo que presupone que hay que mantenerse como el más fuerte» (SM, pp. 242-3).

Con estos principios reguladores de los lazos internacionales se edifica no una federación de pueblos, sino un sistema de equilibrio, entre cuyos arquitectos figuran los autores precitados bajo la supervisión de Metternich, el «barón de la balanza». Ese sistema consiste en una alianza entre grandes potencias, «Estados de primer rango que tienen peso autónomo en el sistema de Estados europeos, y de ningún modo de Estados subordinados» (SM, p. 242), que, apoyados en una imponente máquina de guerra y ungidos por un espíritu falazmente cristiano, se afanan por aplastar cualquier conato de insurrección inspirado en la Revolución Francesa o que no sea afín a su geopolítica. Esta ontología política maniquea santifica el equilibrio de la disuasión, esto es, perpetúa el desequilibrio entre superiores e inferiores basado en la intimidación: «Puesto que nadie piensa en comenzar la guerra si no lo hace con ventaja, y todos los príncipes están siempre interesados y

atentos a no conceder a nadie ninguna ventaja, una espada mantendrá la calma y le seguirá una paz duradera que sólo podrá ser interrumpida por acontecimientos ocasionales, tales como revoluciones, disputas de sucesión, etc.» (SM, p. 243)[36]. Los países pequeños están a merced de los caprichos bélicos de las potencias tremendas. Si Kant se esmera en definir lo que es un *enemigo injusto*[37], único al que se le puede declarar la guerra, y descarta por inmorales las guerras de exterminio, punitivas, de sometimiento; Fichte, embelesado por el espectáculo de la contienda, celebra cualquier posibilidad de practicar el arte militar y considera legítimo cualquier tipo de botín. Acuña la expresión «neutralidad armada» para designar una política moderna óptima, y, ajeno al menor asomo de continencia al respecto, anima a intervenir en los conflictos como «mediador con las armas en las manos... sin olvidar obtener algún beneficio para sí mismo» (SM, pp. 258-9). «Tal vez sea correcto ser antimaquiavélico en teoría, pero eso no sirve para la práctica, donde conviene ser incluso más maquiavélico que Maquiavelo.» He aquí el tópico que nos lega el idealista.

La paz perpetua navegará contracorriente en el mar proceloso de sus coetáneos. El ejercicio de la política, le espeta la época, compete a la

[36] En los *Fragmentos de la historia más reciente del equilibrio político en Europa* (1806) Gentz ofrece una definición neutral de equilibrio capaz de velar su móvil ideológico: «Lo que se denomina habitualmente *equilibrio político (balance du pouvoir)* es aquella constitución de Estados existentes unos juntos a otros y más o menos asociados entre sí, mediante la cual ninguno de ellos puede lesionar la independencia o los derechos esenciales de otro sin resistencia efectiva de alguna parte y, por consiguiente, sin peligro para sí mismo» (*Ausgewählte Schriften von Friedrich Gentz*, IV, Stuttgart/Leipzig, 1837, p. 39). Y análogamente en una carta de finales del año anterior (28 de diciembre de 1805) a J. Müller: «En tiempos salvajes y tempestuosos, en los que cada equilibrio es perturbado en contra del principio de conservación, también cada hombre particular debe tomar partido [...] para oponerle una especie de contrapeso *[Gegengewicht]* sólo al desorden existente fuera de él» (*Schriften*. Hrsg.v. G. Schesier, IV, Mannheim, 1840, pp. 176ss.).

[37] En la *Metafísica de las costumbres* afirma: «El derecho de un Estado frente a un *enemigo injusto* no tiene límites (ciertamente en cuanto a la cualidad, pero no en cuanto a la cantidad, o sea, al grado): es decir, el Estado perjudicado no puede servirse de *todos* los medios, pero sí que puede utilizar para mantener lo suyo los medios en sí lícitos, en la medida en que tenga fuerzas para ello». Un «*enemigo injusto* según los conceptos del derecho de gentes [...] es aquél cuya voluntad públicamente expresada (sea de palabra o de obra) denota una máxima según la cual, si se convirtiera en regla universal, sería imposible un estado de paz entre los pueblos y tendría que perpetuarse el estado de naturaleza. Éste es el caso de la violación de los pactos públicos, de la que puede pensarse que afecta a los intereses de todos los pueblos, cuya libertad se ve así amenazada y que se sienten provocados de este modo a unirse contra tal desorden y a quitarle el poder para ello; pero *no para repartirse el territorio del país*, no para hacer desaparecer un Estado de la faz de la tierra, por así decirlo, ya que esto significaría cometer una injusticia contra el pueblo, que no puede perder su derecho originario a unirse en una comunidad, sino para hacerles aceptar una nueva constitución que sea, por su naturaleza, contraria a la guerra» (§60, AK VI, 349; cf. §57, VI, 347).

prudencia, entregada al «continuo incremento del poder sin importar los medios» (P, p. 344). Kant pretende en vano suplantarla mediante la «sabiduría política *(Staatsweisheit)*», accesible sólo tras superar el rito iniciático de la universalización y la publicidad. Mas una vez seleccionados los fines, el problema técnico de la prudencia reaparece, pero ahora la candidez, la honradez limita, pone coto a la astucia: «la *sabiduría política* [...] convierte en vergüenza toda artificiosidad, va directamente al fin, claro que recordando la prudencia para no precipitar el fin sino ir aproximándosele sin interrupción, aprovechando las circunstancias favorables» (P, pp. 377-8). La cultura alemana no se avergonzó por contribuir a desecar estas fecundas ideas y a sustituirlas por la sacralización de la guerra. La prudencia, dice Maquiavelo, es esa bestia que le aconseja al gobernante: «Trate, pues, un príncipe de vencer y conservar su Estado y los medios siempre serán juzgados honrosos y ensalzados por todos, pues el vulgo se deja seducir por las apariencias y por el resultado final de las cosas, y en el mundo no hay más que vulgo»[38]. La candidez de la paloma y la astucia de la serpiente son amedrentadas por la fortaleza del león y en su huida acaban pereciendo en las trampas que urde la argucia del zorro. El conservadurismo filonazi de Carl Schmitt o de Hans Freyer rindió culto al Fichte maquiavélico y humilló al Kant maquiaveliano[39].

4. Sumario

La actitud frente al maquiavelismo ha sido considerada con frecuencia como el criterio de distinción entre la filosofía política de la Ilustración y la del Idealismo alemán. Ese criterio, sin embargo, posee un sesgo ideológico que invita a una interesada confusión en la delimitación de los frentes políticos en los siglos XVIII y XIX. Un factor que ha coadyu-

[38] *El príncipe*, Alianza Editorial, Madrid, 1984, p. 92. «Estando, por tanto, un príncipe obligado a saber utilizar correctamente la bestia, debe elegir entre ellas la zorra y el león, porque el león no se protege de las trampas ni la zorra de los lobos. Es necesario, por tanto, ser zorra para conocer las trampas y león para amedrentar a los lobos» (p. 91). Véase nuestra contribución «De la candidez de la paloma a la astucia de la serpiente: La recepción de *La paz perpetua* entre sus coetáneos», en R. R. Aramayo, J. Muguerza, C. Roldán (edits.), *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración*, Tecnos, Madrid, 1996, pp. 155-89.

[39] Hans Freyer, *Über Fichtes Machiavelli-Aufsatz*, Leipzig, 1936; Carl Schmitt, «Clausewitz als politischer Denker», en *Der Staat*, 5 (1967), pp. 479-502 (hay versión castellana en *Revista de Estudios Políticos*, 163 (1969), pp. 5-30. El último destaca la doble veta fichteana en la teoría de la guerra del estratega militar: la legitimación nacional-revolucionaria y el principio protestante, las dos bazas ideológicas que inspiraron espiritualmente la lucha prusiana contra el enemigo Napoleón.

vado a alimentar esa confusión ha sido la falta de reconocimiento de la técnica literaria de la reticencia, de la insinuación indirecta con medios discursivos, una figura retórica tematizada de manera fragmentaria por Kant, pero perfectamente alojada en la atmósfera epocal. Las cautelas en el ejercicio de la actividad intelectual y de la libertad de expresión dificultan, aunque no impiden, la discriminación de los referentes que se pretende combatir o defender. Los rótulos «maquiavelismo» y «antimaquiavelismo» son usados con una hipócrita laxitud como improperio y encomio, respectivamente. Para desbrozar este espectro difuso, mas con perniciosos efectos políticos, Kant avanza una crítica del maquiavelismo de los presuntos antimaquiavélicos, esto es, una crítica del pseudoantimaquiavelismo (ejemplificado en Garve y sus acólitos Rehberg y Gentz, y subsidiariamente en Federico el Grande y sus nefandos sucesores).

En *La paz perpetua* Kant desgrana las máximas que integran el catálogo de pautas de conducta de la razón de Estado. Junto a esta censura de una prudencia política sin bridas morales, que se siente avalada por el refrendo de sus éxitos *de facto*, presenta una contraoferta anclada en la sabiduría política, uncida a la ética y al derecho, sometida al filtro de la publicidad y aprendiz de la historia en clave cosmopolita. Despojados de sus cautelas, algunos de sus discípulos más comprometidos con la Ilustración democrática (J.B. Erhard y L.H. Jakob, *v.g.*), radicalizan la alternativa kantiana.

Si bien el descrédito parecía haberse abatido sobre el maquiavelismo confeso, comienza su rehabilitación en los albores del siglo XIX. Aunque puede constatarse una simultaneidad entre el renovado interés por Maquiavelo, el nacionalismo y la cruzada antinapoleónica, no cabe afirmar la existencia de una estricta relación etiológica entre esos tres fenómenos. Napoleón no es la única causa del renacimiento del maquiavelismo. Hegel y sobre todo Fichte son los principales vindicadores de Maquiavelo. En el ensayo que Fichte le dedica se hace patente que el florentino es la lógica desembocadura de una teoría del Estado que concede a la política, afincada en el terreno de la realidad empírica, el cetro de la autoridad antes empuñado por la moral y el derecho. La política, a merced de las élites involucradas en el poder, apuesta por el llamado sistema de equilibrio como fórmula para preservar el orden internacional, arropado por una maquinaria de guerra capaz de conjurar cualquier conato de desobediencia o insurrección. El Kant maquiaveliano es alevosamente preterido por la recepción germana de Maquiavelo, que le cede al Fichte maquiavélico el infausto honor de auspiciar el horror que ha devastado Europa este siglo.

IV. EL CRIMEN EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE MAQUIAVELO Y DE TUCÍDIDES

DANIEL ARENAS VIVES

I

Puede parecer excéntrico examinar las presentaciones que dos autores distintos hacen de un tema como el del crimen; sin embargo, este ejercicio resulta sumamente útil, ya que pone al descubierto las diferencias básicas entre ambos pensadores y nos conduce al núcleo de su filosofía política; es decir, por su visión de la naturaleza humana y del bien común. Dicho ejercicio es todavía más provechoso en el caso de Maquiavelo y de Tucídides, pues sus respectivas filosofías tienen un carácter escurridizo y sus divergencias no son siempre evidentes. A mi entender, la única manera de llevar a cabo esta tarea consiste en analizar cuidadosamente los textos de estos autores, como voy a intentar hacer en el presente trabajo, aunque evidentemente tenga que limitarme a los pasajes más significativos para nuestro tema.

A menudo se ha interpretado el pensamiento de Maquiavelo dentro de su contexto renacentista como una defensa del republicanismo y como una llamada a la restauración de los modelos de la antigüedad clásica[1]. Pero estas interpretaciones contradicen pasajes importantes del autor florentino y mitigan el radicalismo de su pensamiento. Quizá sea mejor tomar a Maquiavelo al pie de la letra cuando presenta *El príncipe* como un rechazo «de los órdenes de los otros» (cap. XV)[2]. El mismo Maquiavelo, pues, declara que rompe con la tradición en vez de tratar de restaurarla. Según sus propias palabras, esta ruptura consis-

[1] Un ejemplo de este tipo de lectura puede encontrarse en Pocock, J.G.A., *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975.

[2] Hemos seguido la traducción al castellano de Eli Leonetti Jungl en Maquiavelo, N.: *El príncipe (Comentado por Napoleón Bonaparte)*, Madrid, Espasa Calpe, Colección Austral, 1994 (1.ª ed., 1939). Esta traducción presenta algunos problemas, por lo cual me desviaré de ella cuando lo crea oportuno. En este punto, por ejemplo, el texto italiano dice «partendomi [...] dalli ordini delli altri» que, en mi opinión, debe traducirse literalmente por «apartándome [...] de los órdenes de los otros» en vez de «me basaré en los criterios de los demás» como hace la traducción indicada.

te en dirigirse directamente a la verdad efectual en vez de dirigirse a la verdad imaginada, pues

> muchos han imaginado repúblicas y principados que nunca han sido vistos ni conocidos en la realidad, y es que hay tanta diferencia entre cómo se vive y cómo habría que vivir, que aquel que, en vez de ocuparse de lo que se hace, se preocupa de lo que habría que hacer, aprende antes a fracasar que a sobrevivir (cap. XV).

Las repúblicas y principados imaginados parecen aludir a la *República* de Platón y a la *Ciudad de Dios* de San Agustín. Sin embargo, hay otro autor clásico que parece hacer precisamente lo que el florentino se propone: ir a la verdad efectual de las cosas en vez de dirigirse a su imaginación. Este autor es Tucídides, el cual no sólo se abstiene de describir una sociedad ideal, sino que incluso plantea dificultades a quien quiera adivinar qué régimen político favorece. Descartados los modelos de Platón y San Agustín, habrá que considerar, pues, si Maquiavelo recupera la visión política de Tucídides o también la rechaza[3].

Los consejos de Maquiavelo al príncipe nuevo y la narración histórica de Tucídides mantienen algunos interesantes paralelismos. En relación al tema que nos concierne, Maquiavelo y Tucídides creen que en la mayoría de los casos los crímenes pueden llevarse a cabo con éxito e impunemente. No obstante, algunas diferencias importantes separan a los dos autores; al nivel más obvio, mientras Maquiavelo recomienda el uso del crimen al nuevo gobernante, Tucídides describe meramente hombres y comunidades que cometen crímenes, sin recomendarlo explícitamente en nombre propio. Además, como veremos en este estudio, la defensa maquiaveliana del crimen conduce al rechazo de la moral tradicional y, en última instancia, a una reformulación del problema del bien común. En cambio, aunque algunos actores de la historia de Tucídides sostienen posiciones que parecen propias de Maquiavelo, el historiador deja entrever una preocupación genuina por la piedad y la moralidad.

Para simplificar mi tarea, centraré el tratamiento de Maquiavelo en *El príncipe*. Ello puede levantar algunas protestas, puesto que usualmente los *Discursos* son considerados como la obra maquiaveliana principal. Sin embargo, creo poder justificar, al menos provisionalmente, la omisión de los *Discursos* en este ensayo tomando una vez más a Maquiavelo literalmente: él mismo nos dice que su pequeño tra-

[3] Maquiavelo conocía la obra de Tucídides, dado que se refiere a ella en los *Discorsi* III, 16.

tado contiene *todo* lo que ha aprendido (Carta Dedicatoria)[4]. Para demostrar que, en realidad, los dos tratados ofrecen una sola filosofía política y evitar el problema de la aparición de dos «Maquiavelos» distintos, habría que hacer un análisis completo de los *Discursos*. Pero este análisis excede los objetivos de este trabajo y habrá que dejarlo para una ocasión futura.

II

1. La ruptura de Maquiavelo con la moral tradicional y su búsqueda de la «verdad efectual» encuentran su expresión más clara en la conocida máxima: «Es necesario que un príncipe que se quiera mantener aprenda a no ser bueno y a utilizar esa capacidad según la necesidad» (cap. XV). La necesidad de «no ser bueno» incluye la necesidad de violar la ley y de ser injusto; es decir, de cometer crímenes. Esta necesidad es el sujeto del capítulo VIII de *El príncipe*. En este capítulo, como suele hacer en muchos otros, Maquiavelo presenta dos ejemplos, uno antiguo y uno moderno. Aquí trataré únicamente el antiguo, puesto que el ejemplo moderno no es tan relevante para nuestro propósito.

La historia que se nos cuenta en el capítulo VIII es la de Agatocles, que se convirtió en rey de Siracusa no sólo desde el rango de ciudadano privado, sino también desde orígenes humildes. Agatocles llegó al poder con sus propias fuerzas y no con las de otros, lo cual pudo lograr porque había ganado el favor de las tropas. Después de convertirse en rey, derrotó al enemigo y consiguió mantenerse en el poder de la ciudad. Estas hazañas de Agatocles impresionan tanto a Maquiavelo que le dedica el siguiente elogio: «Si se consideran, pues, las acciones y la virtud de este hombre, se verá que en ellas no hay nada o casi nada que se pueda atribuir a la fortuna». Sin embargo, poco después añade que no se puede atribuir el éxito de Agatocles a su virtud, porque tomó el poder matando a todos los senadores y a los ciudadanos más ricos; y «tampoco se puede llamar virtud el hecho de matar a los ciudadanos, traicionar a los amigos y no tener ni palabra, ni piedad, ni religión; de esta forma se puede obtener el poder, pero no la gloria». Finalmente, Maquiavelo dice del siciliano que «su feroz crueldad y su carácter inhumano, junto con los numerosos crímenes que cometió, no nos per-

[4] «Tutto quello che io in tanti anni e con tanti mia disagi e periculi ho conosciuto.» La traducción de Eli Leonetti Jungl omite «todo» inexplicablemente. En la Dedicatoria de los *Discursos*, Maquiavelo repite que revelará todo lo que sabe.

miten aclamarlo entre los grandes hombres». Estas apostillas parecen indicar que se rechaza el ejemplo de Agatocles para el nuevo príncipe. Por otro lado, aunque primero Maquiavelo establece una dicotomía entre virtud y fortuna y habla de la virtud de Agatocles, luego vemos que el rey de Siracusa siguió una tercera vía para alcanzar el poder: el crimen y la crueldad.

No obstante, al principio de este mismo capítulo Maquiavelo no condena el uso del crimen como un modo de adquirir un principado; al contrario, presenta los ejemplos «sin profundizar más en los aspectos de este tema, porque creo que a quien lo necesite le bastará con imitarlos». Asimismo, la crítica a Agatocles es ambigua, puesto que inmediatamente después de decir que cometer crímenes no puede considerarse virtud, Maquiavelo usa la expresión «la virtud de Agatocles»; y anteriormente había dicho que éste «acompañó sus delitos con tanta virtud de cuerpo y de espíritu». Además, antes de declarar que Agatocles no puede ser incluido en el grupo de los hombres más excelentes, Maquiavelo dice que «no se ve por qué habría que juzgarle inferior a cualquier otro excelentísimo general». Por desgracia, no podemos deshacer la ambigüedad de la valoración de Agatocles, alegando simplemente que un hombre excelentísimo no es lo mismo que un excelentísimo general, ya que casi todos los hombres excelentes que Maquiavelo presenta en su obra –Moisés, Ciro, Rómulo y Teseo– también son hombres de armas. Algunos de estos hombres obtuvieron el poder a través de la violencia; por ejemplo, Rómulo mató a su hermano Remo y Ciro depuso por la fuerza a su abuelo Astiages que había tratado de matarlo cuando era niño[5]. En cualquier caso, los modelos principales de Maquiavelo fundaron nuevos principados; por lo tanto, tuvieron que violar las leyes establecidas en los antiguos principados, es decir, tuvieron que cometer crímenes.

Como lo demuestran estos ejemplos, el uso del crimen no acarrea ningún castigo divino ni debería provocar ningún tipo de mala conciencia; al contrario, si se usa con éxito, puede conducir a la gloria. Ya que, según la máxima maquiaveliana, son los fines y no los medios los que son alabados o vituperados: si uno «adquiere», será aclamado, sin tener en cuenta los medios usados (cap. III). El éxito es el único criterio con que pueden valorarse las acciones humanas:

> En las acciones de todos los hombres, y máxime en las acciones de los príncipes, cuando no hay tribunal al que reclamar, se juzga por los

[5] Livio, *Historia de Roma* 1.6; Heródoto, *Historia*, 1.127-30.

> resultados. Haga, pues, el príncipe lo necesario para vencer y mantener el Estado, y los medios que utilice siempre serán considerados honrados y serán alabados por todos. Porque el vulgo siempre se deja llevar por la apariencia y por el éxito del acontecimiento. (Cap. XVIII.)

Como Harvey Mansfield sugiere[6], la razón de esta creencia popular puede consistir en que la gente considera los resultados de los acontecimientos como manifestación de la providencia divina. Sea cual sea su fundamento, el príncipe debe aprovechar esta creencia popular, sin preocuparse de su verdad o falsedad. Sin embargo, la afirmación de que para Maquiavelo solamente el éxito configura el criterio valorativo tiene que ser matizado, porque en el capítulo XIII declara que perder con las armas propias es mejor que ganar con las armas de otros. Maquiavelo parece, pues, reconocer que no todos los medios son válidos, aunque nos conduzcan al fin deseado. Pero esta matización se explica también con vistas a los fines: el éxito sería efímero si uno dependiera de las armas de otros y evitar éxitos fáciles pero efímeros forma parte de la prudencia necesaria para mantener un Estado después de haberlo adquirido. Así pues, no es que Maquiavelo se preocupe por los medios en sí mismos, sino que ensalza más los éxitos a largo plazo que los de corto plazo y, por encima de todo, ensalza la introducción de nuevos modos y órdenes que perduran durante largo tiempo, como los de Moisés, Rómulo, Ciro y Teseo.

Si el éxito, o en todo caso el éxito a largo plazo, es todo lo que importa, ¿por qué Maquiavelo es tan ambiguo en su valoración de Agatocles? El problema de Agatocles parece ser su crueldad más que sus crímenes, dado que, como hemos visto, los crímenes pueden ser perdonados si contribuyen a la conquista o al mantenimiento de un Estado. Mientras que el crimen puede definirse como una violación grave de la ley en el ámbito político, la crueldad atenta contra las creencias morales y ofende más que el mero crimen, porque éstas parecen estar más enraizadas en el corazón humano que la leyes políticas. El uso de la crueldad se hace odioso porque revela un goce perverso e innecesario en el sufrimiento de los demás. La defensa de la crueldad de Agatocles es, pues, una tarea más difícil que la defensa de sus crímenes y por ello Maquiavelo empieza adoptando la posición tradicional: debido a su carácter cruel e inhumano no considera virtuoso a Agatocles. Pero, contradictoriamente, al mismo tiempo habla de su virtud. Para salir de

[6] Harvey C. Mansfield Jr., en la Introducción a su traducción de *El príncipe* (Machiavelli, N, *The Prince*, Chicago, The University of Chicago Press, 1985, p. xviii).

este atolladero debemos concluir que Maquiavelo usa el término «virtud» en dos sentidos distintos (contenidos ya en el vocablo latín): por un lado, como el coraje y la prudencia (o cálculo) necesarios para adquirir un Estado y mantenerlo (a veces traducido por «energía» o «capacidad»); y por otro lado, en el sentido tradicional de conformidad con la moral. Está claro que Agatocles no puede ser llamado virtuoso en el segundo sentido, porque mató a ciudadanos, traicionó a amigos, no mantuvo su palabra y no tenía compasión ni fe. Pero Agatocles es ciertamente virtuoso y digno de alabanza en el primer sentido, puesto que tuvo éxito gracias a su carácter valeroso y prudente. Así pues, en contra de lo que dijimos anteriormente, la crueldad y el uso del crimen no son una tercera alternativa a la virtud y a la fortuna, sino que caben dentro de la definición de virtud que Maquiavelo propugna. Maquiavelo rompe con la tradición porque quiere persuadir a sus lectores no sólo de que el crimen y la crueldad son a veces necesarios, sino que, en cierto sentido, forman parte de la virtud y, en contra de la moral tradicional, deben ser alabados cuando conducen al éxito.

2. Al final del capítulo XV, Maquiavelo enumera las cualidades que configuran el sentido tradicional del término «virtud» junto a sus antónimos. Significativamente, no se presenta esta enumeración simplemente como una lista de virtudes y vicios, sino de cualidades que acarrean alabanza y vituperio. Por otro lado, está claro desde el principio que algunas de las cualidades alabadas por el vulgo son de dudosa bondad, como, por ejemplo, la pusilanimidad, la ligereza y la facilidad. Lo que tradicionalmente se acepta como virtud presenta, pues, problemas. Entonces, ¿por qué usa Maquiavelo el término «virtud» en el sentido tradicional, cuando además tiene un nuevo significado para esta palabra? Maquiavelo parece considerar que la tradición no debe abandonarse completamente y, por consiguiente, recomienda al nuevo príncipe que, si puede, tenga en cuenta la moral tradicional (es decir, lo que la gente considera virtuoso) para ganar gloria y reputación entre los súbditos. De esta manera podrá consolidar su posición y hará perdurar sus «modos y órdenes». Por lo tanto, la razón por la cual Maquiavelo no considera virtuosos los crímenes de Agatocles no es porque sean condenables según alguna ley escrita o no escrita, humana o divina, sino porque no conforman con las creencias tradicionales del vulgo y entonces no acarrean gloria, lo cual dificultará que Agatocles mantenga su Estado. Pero, ¿le fue difícil a Agatocles mantener su Estado? Sorprendentemente veremos más adelante que éste no es el caso.

En lo poco que hemos visto de *El príncipe* hasta ahora se hace patente que se habla de la moral únicamente con motivo de su aprovechamiento político y no en atención a la moral misma. A Maquiavelo no le preocupa la verdad o falsedad de la moral; sólo le importa su utilidad para el príncipe en su intento de asegurarse el poder. Tampoco parece que a Maquiavelo le interese saber si la moral puede ser útil para los súbditos o los ciudadanos; es decir, si los puede ayudar a llevar una vida mejor o a ser más felices. Esto no significa simplemente que Maquiavelo postule la autonomía de lo político con respecto a lo moral, sino que, en realidad, subordina lo moral a lo político, ya que lo moral solamente se tiene en cuenta en tanto que puede usarse políticamente. En Maquiavelo, la única verdad de la moral es el uso que se puede hacer de ella. Las leyes morales, supuestamente dadas por los dioses, los profetas o los legisladores sabios, no son «verdades efectivas», sino «imaginaciones» o, dicho más contundentemente, mentiras. Para probarlo, Maquiavelo trata de convencer al lector que las virtudes tradicionales no son realizables, es decir, que no se pueden llevar a cabo.

Una de las virtudes tradicionales que Maquiavelo presenta al final del capítulo XV es la piedad o compasión; el vicio que le corresponde es la crueldad. Aunque Maquiavelo nos haya persuadido de que la fundación de un principado podía requerir el uso del crimen, el mantenimiento del principado parece, en principio, exigir la adhesión del príncipe a la moralidad tradicional; esto es, la abstención de la crueldad, para ganar una buena reputación entre los súbditos. Pero, al final del capítulo VIII, Maquiavelo dice: «Alguien podría preguntarse cómo es que Agatocles y otros como él, tras haber cometido numerosas traiciones y crueldades, pudieron vivir seguros en su patria durante largo tiempo». La respuesta es que Agatocles pudo mantenerse en el poder gracias a su buen uso de la crueldad. Para defender esta posición, Maquiavelo distingue entre la crueldad bien usada y la crueldad mal usada, recomienda hacer uso de un cierto tipo de crueldad y abandona la adhesión a la moral tradicional como medio para asegurar el favor de los súbditos. Con este nuevo giro, se nos presenta la crueldad como un hecho inevitable y se nos prepara para aceptar su uso e incluso para elogiarlo en algunos casos. Así pues, además de usar el crimen y, por lo tanto, de violar las leyes políticas establecidas, Maquiavelo recomienda al príncipe ser cruel y, por tanto, violar las leyes morales y las creencias tradicionales. El príncipe no debe abstenerse totalmente de dar muestras de crueldad, sino que debe usar la crueldad bien, pues con este tipo de crueldad el príncipe podrá mantenerse en su Estado. Esta crueldad bien usada es «la que se hace de golpe, por la necesidad

de asegurar la propia posición, sin volver a insistir luego en ella, sino intentando sacarle el mayor provecho posible para los súbditos»[7]. En cambio, la crueldad se usa incorrectamente cuando se usa poco al principio y se va incrementando con el tiempo. La mejor manera de evitar el mal uso de la crueldad es, pues, realizar todas las crueldades necesarias pronto, cuando el príncipe trata de adquirir un principado o muy al inicio de su dominio. De esta manera, el príncipe evitará tener que subir el nivel de crueldad cuando ya haya adquirido el poder. Los que usan la crueldad «de golpe», dice Maquiavelo, «pueden encontrar algún remedio para mantener su Estado ante Dios y ante los hombres, como hizo Agatocles». Es decir, los que usan bien la crueldad ganarán buena reputación delante del pueblo; ¡y quizá serán bendecidos por Dios! En efecto, Maquiavelo nos induce a creer que Agatocles ganó buena reputación entre su gente no porque se abstuviera de dar muestras de su crueldad, sino debido a su buen uso de ella, y que esta conducta le permitió mantenerse en el poder. Por este motivo, aunque al principio Maquiavelo parecía mantener lo contrario, Agatocles debe incluirse entre los modelos principales para el nuevo príncipe.

3. En esta presentación de Maquiavelo se nos aparece, pues, un pensador «maquiavélico» o, como dice Leo Strauss, un «maestro de la maldad»[8]. Los expertos se horrorizarán ante una imagen tan superficial del autor florentino; y, objetarán que éste escribe *El príncipe* primordialmente con la intención de promover la liberación de Italia de las fuerzas extranjeras y que, por lo tanto, todo uso del crimen es un medio para este fin patriótico. Apuntaré solamente tres motivos para ser cautos con esta interpretación, que ha pasado a ser la dominante. Primero, si las intenciones de Maquiavelo son patrióticas, ¿por qué en el capítulo III le da al rey de Francia consejo sobre cómo invadir Italia? Segundo, no está claro qué patriotismo apoya Maquiavelo: florentino, toscano o italiano. Dado que el libro está dedicado a Lorenzo de Médicis, a quien impulsa a conquistar Italia, parece ser que Maquiavelo quiere una Italia unida bajo el poder florentino; pero su valoración positiva de César Borgia sugiere que no importa quién consiga la unificación, mientras ésta se lleve a cabo. Además, Maquiavelo también dirige su obra a «quien esté en grado de entenderla» (cap. XV), lo cual

[7] La traducción de Eli Leonetti Jungl presenta otro error aquí al traducir *cruldetà* por «delito» en vez de «crueldad».

[8] Strauss, L., *Thoughts on Machiavelli*, Chicago y Londres, The Univeristy of Chicago Press, 1984 (1.ª ed., 1958), p. 9.

indica una pretensión universal; es decir, su doctrina puede ser usada en cualquier parte y tiempo, lo que puede incluir un uso en contra de los intereses italianos. En tercer lugar, aunque Maquiavelo apoyara algún tipo de patriotismo, esto no convertiría sus enseñanzas en menos malvadas ni las justificaría, sólo las convertiría en maldades colectivas, las cuales suelen ser más peligrosas que las individuales. En cuarto lugar, aunque Maquiavelo distingue entre principados hereditarios y adquiridos, comenta que los principados hereditarios siempre dejan una pared «dentada» para la construcción del siguiente principado (cap. II)[9]. Esta imagen sugiere que los principados hereditarios forman una hilera de casas pegadas una a otra, que se han ido juntando de generación en generación. Pero, como Mansfield apunta[10], también sugiere que, así como en una fila de casas siempre hay una primera casa, también hubo un primer principado en la hilera de principados hereditarios. La conclusión es que el primer principado no fue hereditario, sino adquirido, con lo cual, para Maquiavelo, no existe una dinastía que posea un derecho natural a gobernar en un país. A partir de aquí podemos añadir que lo que uno llama patria (Florencia, Toscana, o Italia) tampoco puede ser para Maquiavelo una entidad natural, sino el producto de una adquisición y de la imposición de unos órdenes. Por lo tanto, en el pensamiento maquiaveliano la patria no es una entidad immutable, sino algo artificial que puede cambiar de tiempo en tiempo, y el patriotismo sólo puede ser algo circunstancial. En cualquier caso, pues, es difícil argumentar que Maquiavelo no es «maquiavélico» ni un «maestro de la maldad» alegando simplemente que es un patriota. Por ello, aunque mantener esta posición signifique hoy navegar contracorriente, no debemos descartar la visión «superficial» de Maquiavelo.

Se podría pensar que Maquiavelo recomienda al príncipe cierto uso de la crueldad y del crimen en beneficio del bien común, algo parecido al pretexto de la razón de Estado que a veces usan nuestros gobernantes para justificar sus violaciones de la ley. Pero debemos ser también muy cautelosos ante una lectura de este tipo y matizarla con algunas consideraciones. En primer lugar, las manifestaciones de crueldad que da el príncipe cuando intenta adquirir un Estado no benefician necesariamente a los súbditos, a no ser que asumamos que los órdenes del nuevo príncipe serán mejores que los anteriores. En segundo lugar, hay que recordar que al príncipe le preocupa su reputación, porque le per-

[9] La palabra italiana que Maquiavelo usa es *addentellato*.
[10] En la Introducción a su traducción (ver nota 6), p. xiii.

mite afianzar su poder y que sólo por eso intentará disminuir su crueldad en vez de incrementarla con el tiempo; así pues, el propósito del gobernante no es beneficiar a los gobernados, sino a sí mismo. Es cierto que el uso de la crueldad «de golpe» y al principio evita que el pueblo sea objeto de mayor crueldad más adelante. Pero Maquiavelo nunca dice que en sí mismo sea malo atormentar al pueblo; él sólo afirma que esto haría menguar el apoyo al príncipe. En alguna ocasión el consejo de Maquiavelo de usar la crueldad puede ser congruente con el bien del pueblo, aunque quizá habría sido mejor para el pueblo que el nuevo príncipe nunca hubiera llegado al poder; pero, en cualquier caso, la crueldad no se usa para el bien del pueblo, sino en primer lugar para promover las ambiciones y la seguridad del príncipe. La armonía entre bien público y crueldad principesca es circunstancial. No hay una preocupación del príncipe por el bien común en sí mismo.

Sin embargo, no podemos ignorar un pasaje de los *Discorsi* donde Maquiavelo alega querer «obrar sin otro respecto que las cosas que yo crea que traen beneficio común a todos» (I, Proemio). La preocupación de Maquiavelo por el bien común puede ser compatible con su recomendación al príncipe de seguir su interés particular si se asumen dos presuposiciones. Por un lado, debe considerarse el bien común simplemente o principalmente como la supervivencia de la comunidad y la libertad respecto a fuerzas extranjeras; las cualidades del príncipe descrito por Maquiavelo parecen garantizar estos objetivos. Pero, como ya hemos visto, no está claro que esta suposición patriótica sea compatible con otros aspectos del pensamiento maquiaveliano. Por otro lado, la concordancia entre el bien de todos y el interés particular del nuevo príncipe es posible si se acepta la visión de Maquiavelo de que todo cambio en el escenario político será para mejor. Debido a la división en diferentes Estados enfrentados, la ocupación extranjera, la corrupción de la sociedad, la opresión que ejerce la Iglesia, etc., Maquiavelo considera la situación que le rodea tan extrema que cualquier transformación es justificada, aunque los medios sean malvados. Así pues, sólo si se aceptan las problemáticas presuposiciones de Maquiavelo, empieza a parecer más plausible la tesis de que el gobernante, precisamente gracias a su maldad y a su despreocupación por el bien común, acaba favoreciendo los intereses de los gobernados.

4. Volvamos a la cuestión de la crueldad y a la defensa que Maquiavelo hace de ella. En el capítulo XVII, Maquiavelo elabora las razones por las cuales la crueldad puede dar al príncipe una buena reputación. Pero, curiosamente, en este capítulo la noción de crueldad mal usada

desaparece y únicamente se habla de compasión mal usada. Para discutir la compasión Maquiavelo utiliza la misma estrategia utilizada en el tratamiento de la virtud tradicional de la liberalidad en el capítulo XVI. En ambos casos, si uno quiere ser considerado virtuoso en el sentido tradicional, debe tener cuidado en no usar mal la virtud. Usar mal la virtud significa abusar de ella; así, si uno es demasiado liberal, gastará sus fondos, se verá obligado a subir los impuestos de los súbditos y se ganará una reputación de avaro. Por lo tanto, es mejor no tratar de parecer liberal. En el caso de la compasión, se puede evitar su mal uso despreocupándose por la infamia de la crueldad. Según Maquiavelo, el que no se preocupa de si obtiene una reputación de cruel, tendrá menos necesidad de ser cruel, porque usará la crueldad rápidamente y evitará que los desórdenes se extiendan. De este modo, si el príncipe es cruel al principio, podrá permitirse ser más compasivo a largo plazo. Cuando los súbditos se den cuenta de esto, el príncipe ganará una reputación de compasivo, a pesar de haber empezado siendo justo lo contrario.

Este argumento no es, sin embargo, tan sencillo como el autor lo presenta: ¿llegan los súbditos a perdonarle al príncipe la crueldad del inicio de su reinado? ¿Pueden tan siquiera olvidarla? En el mismo capítulo XVII, Maquiavelo ofrece el ejemplo de César Borgia, cuya crueldad le permitió mantener la Romagna unida y fiel a su autoridad; sin embargo, Maquiavelo reconoce que César Borgia siempre fue considerado cruel y podemos añadir que, incluso a muy largo plazo, a nadie se le ocurre llamarlo compasivo. Maquiavelo trata de convencer a sus lectores de que «bien considerado, se verá que aquél resultó ser mucho más piadoso que el pueblo florentino que, para evitarse el nombre de cruel, dejó que Pistoya fuera destruida» (cap. XVII). Con ello vemos que Maquiavelo no está describiendo la reacción de los súbditos hacia los príncipes que usan bien la crueldad, como César Borgia, sino que quiere persuadirnos de que adoptemos una nueva manera de ver las cosas. Esto es, quiere convencernos de la necesidad de ignorar las viejas virtudes (por ejemplo, la compasión) y de que el uso principesco del vicio (por ejemplo, la crueldad) beneficia a todos a largo plazo. En suma, además de hacernos admitir que la crueldad es necesaria porque «evitar la fama de cruel resulta imposible especialmente para el príncipe nuevo, [dado que los] Estados nuevos están llenos de peligros» (cap. XVII), Maquiavelo quiere que alabemos el viejo vicio por encima de la vieja virtud. Así, en tanto que no nos ofrece una descripción de lo que el vulgo (equivocadamete o no) realmente admira en el príncipe, no está claro que su proyecto sea, como nos anunciaba, una exposición

de las verdades efectuales en vez de una seducción para que admitamos unas verdades totalmente distintas.

Como hemos visto, Maquiavelo defiende brevemente la necesidad del crimen; y parece asumir que el lector lo aceptará fácilmente. Pero dedica mucho más tiempo y esfuerzo tratando de persuadir al lector de la necesidad de usar el crimen con crueldad, es decir, de usar el vicio y de violar las creencias morales. Su posición general acerca de la violación de leyes, morales o políticas, puede resumirse con este conocido pasaje:

> Hay dos formas de combatir: con las leyes y con la fuerza. La primera es propia del hombre, la segunda de los animales; pero, puesto que muchas veces la primera no es suficiente, conviene recurrir a la segunda. Por lo tanto, un príncipe debe saber hacer buen uso tanto del animal como del hombre. (Cap. XVIII.)

En esta imagen, el uso que el príncipe puede hacer del «hombre» es ambiguo: parece que la mejor política consista en actuar como una bestia pero fingiendo ser un hombre; es decir, intentar mantener la reputación de humano sin ahorrarse los métodos inhumanos cuando la ocasión lo requiera. No obstante, en su tratamiento de las virtudes tradicionales de la liberalidad y la compasión, Maquiavelo recomendó no intentar aparentar que se es virtuoso; del mismo modo, ahora podríamos concluir que el príncipe no debe preocuparse para nada de lo humano , y que debe actuar como un animal incluso si con ello parece un animal. Como en el caso de las virtudes tradicionales, el extraño argumento maquiaveliano sería que si uno ignora lo humano, a largo plazo será visto como humano. Efectivamente, poco después de esta sección, Maquiavelo ya no aconseja al príncipe que sea mitad animal, mitad hombre; sino mitad zorro, mitad león: es decir, todo animal. Con su propuesta de abandono de nuestras cualidades humanas para adoptar cualidades animales, vemos que es sumamente problemático llamar a la enseñanza de Maquiavelo «humanismo»[11].

[11] Quentin Skinner (en Skinner, Q., *Machiavelli*, New York, Hill and Wang, 1981, p. 40) señala que este descenso del hombre a la bestialidad marca la diferencia entre el pensamiento político humanista y el pensamiento de Maquiavelo; pero añade que el tratamiento de la fortuna hace de Maquiavelo un representante típico del humanismo (*Ibid.*, p. 28). Probablemente «humanismo» aquí se refiere a la creencia en la libertad del hombre; sin embargo creo que, aunque el pensamiento de Maquiavelo quiera postular esta libertad, su posición contiene algunos problemas. Estos problemas aparecen claramente en la imagen usada en el fragmento sobre la Fortuna al final del capítulo XXV de *El príncipe*. Esta imagen parece afirmar la libertad humana, pero Maquiavelo no nota que,

Según Maquiavelo, su consejo de imitar al animal «lo han enseñado a los príncipes de forma encubierta los escritores de la Antigüedad, que describen que Aquiles y muchos otros príncipes antiguos fueron confiados a los cuidados del centauro Quirón, para que los educara bajo su disciplina» (cap. XVIII). Es decir, los príncipes antiguos tuvieron un maestro que era mitad hombre, mitad animal; lo cual significa que deben tomar como modelo la naturaleza del animal, además de la del hombre. En contra de lo dicho al principio de este trabajo, en este pasaje Maquiavelo no presenta su pensamiento como una ruptura con la Antigüedad, sino como una restauración de lo que ésta enseñó encubiertamente: una enseñanza que, como sugiere el ejemplo de una criatura mitad animal mitad hombre, habla de la necesidad del crimen y de la violación de la ley. Es difícil que esta valoración de los escritores antiguos pueda encajar con la crítica maquiaveliana a las virtudes tradicionales, con la crítica a los escritores que admiran el éxito de Aníbal pero condenan su crueldad (cap. XVII), con la crítica a Jenofonte a quien Escipión leyó volviéndose por ello casto, afable, humano y liberal, lo cual perjudicó sus habilidades como general (cap. XIV), y, finalmente, con la conocida crítica a los escritores que ofrecen repúblicas y principados imaginarios. No es claro, pues, que Maquiavelo sea honesto en su invocación a la restauración; quizás la use porque sabe que los hombres veneran lo antiguo y son reticentes a creer en cosas nuevas (cap. VI). En realidad, Maquiavelo dice que los antiguos enseñan a imitar a la vez al hombre y al animal; y hemos visto que la doctrina maquiaveliana va un paso más lejos, por cuanto que implica usar exclusivamente nuestra parte animal, sin preocuparse del aspecto humano. Sin embargo, esto no es suficiente para descartar la honestidad del florentino cuando afirma que intenta enseñar de modo abierto lo que él cree que los antiguos han enseñado veladamente. Dejando de lado este problema de la honestidad, en la segunda parte de este ensayo veremos si lo que nos enseña Tucídides concuerda con la doctrina de Maquiavelo. El historiador ateniense es particularmente interesante, porque es un autor cuyo punto de vista parece en principio ser afín

---

aunque intentemos maltratar y pegar a la señora Fortuna, ella siempre ganará el combate, pues ella es eterna, mientras que nosotros somos mortales. Al final es, pues, ella la que nos esclaviza con sus encantos en vez de nosotros esclavizarla a ella con nuestros azotes. Cabe apuntar aquí también, que la recomendación de Maquiavelo de maltratar y dominar a la Fortuna anticipa la visión científica moderna de Francis Bacon de forzar y controlar la naturaleza con experimentos para obtener las respuestas deseadas. Al igual que la visión política maquiaveliana, la ciencia moderna, que tantos beneficios ha aportado al hombre, puede contener algunas contradicciones.

al de Maquiavelo. Mi objetivo es, pues, analizar si Tucídides enseña encubiertamente la «bondad» de la ambición desmesurada y del uso del crimen que Maquiavelo nos ha revelado.

III

1. Empecemos el análisis de la visión tucídidea del crimen con la exposición del crimen más cruel cometido por los atenienses en la narración de la guerra del Peloponeso. La brutalidad de los atenienses respecto a los melios solamente es superada por la de los tracios en Micaleso (VII.29). Los habitantes de la isla de Melos no son confederados sublevados, sino un pueblo libre que desea permanecer neutral en la contienda entre Atenas y Esparta, y que rechaza la demanda de los atenienses de que se sometan a su dominio. Los atenienses advierten a los melios que si rechazan esta propuesta, emprenderán la guerra contra ellos y no dejarán ningún superviviente. Y, efectivamente, los melios rechazan la propuesta ateniense, son derrotados fácilmente y ejecutados en masa. Las declaraciones de los embajadores atenienses en el diálogo que mantienen con sus homólogos melios antes de la batalla representa la más desvergonzada exposición de la opinión ateniense sobre la justicia y el crimen. Los atenienses sostienen que «en las disputas humanas la justicia sólo es acordada cuando la necesidad es igual [entre las partes]. En caso contrario, los más fuertes hacen todo lo que está en su poder y los débiles ceden» (V.89). De este modo, se subordina la justicia a la necesidad y se la suprime en las relaciones entre el más fuerte y el más débil. Además, los embajadores atenienses afirman que sus palabras y acciones concuerdan con lo que la humanidad entera piensa sobre los dioses y sobre los hombres; es decir, que, por necesidad de la naturaleza, los dioses y los hombres más fuertes reinan sobre los más débiles (V.105). En otras palabras, los atenienses no creen que los dioses los castigarán por sus crímenes (en este caso, la ejecución de todos los melios), porque incluso los dioses cometen este tipo de crímenes y otros peores, como lo demuestra el mito de Cronos devorando a todos sus hijos (excepto Zeus quien lo destronó)[12]. Los melios se ven incapaces de oponer algún argumento a estos razonamientos escalofriantes, excepto el recurso a una ley implícita entre las ciudades griegas, según la cual los hombres que alegan a la razón y

[12] Hesiodo, *Teogonía*, 73, 459-62, 490-1. Además, Cronos castró a su padre, Uranos (178-82).

la equidad deben ser atendidos en sus demandas (V.90). Pero los atenienses rechazan la validez de esta ley y no temen que su violación en el momento presente pueda acarrearles problemas más tarde, cuando tengan necesitad de apelar a ella. Finalmente, la única esperanza de los melios para mantener su libertad se reduce a la tenue posibilidad de recibir apoyo de Esparta, lo cual es objeto de burla de los atenienses.

Tucídides no hace ningún comentario sobre la acción ateniense en Melos; su silencio llega hasta el punto de no hablar siquiera de crimen o de crueldad. Los atenienses salen impunes de su acción e incluso resultan muy beneficiados, ya que consiguen controlar una isla más y tienen un enemigo potencial menos. Los hechos corroboran la tesis defendida por los embajadores atenienses en Melos, tesis que los melios deberían haber aceptado. Es decir, deberían haberse rendido en vez de agarrarse a la esperanza del socorro espartano; así probablemente habrían salvado sus vidas (aunque sólo tenían la palabra de los atenienses para confiar en esta possibilidad). Tucídides parece admitir con ello que los atenienses no cometieron ningún crimen o que es necesario cometer crímenes.

El episodio de Melos ocupa el final del libro V, que termina casi de golpe. El sexto empieza con la narración de la expedición ateniense a Sicilia. Esta yuxtaposición puede sugerir la intención por parte de Tucídides de presentar el desastre sufrido en Sicilia como un castigo a los atenienses por su transgresión de la ley (la ley de respeto entre ciudades), su desmesura en el correctivo de los melios y su falta de pudor en sus declaraciones durante la entrevista. Pero, aunque esta lectura es tentadora, el texto no la respalda. Por el contrario, se dan indicios de que la conquista de Sicilia habría triunfado si no se hubiera hecho regresar al líder de la expedición, Alcibíades, a Atenas para defenderse de las acusaciones de mutilación de las estatuas de Hermes y de revelación de misterios religiosos. En otras palabras, parece que los atenienses habrían triunfado en Sicilia si no se hubiesen dejado llevar por cuestiones de piedad escrupulosa o, al menos, si no las hubiesen utilizado como excusa, pues la razón principal de la acusación parece haber sido el recelo ante la ambición política de Alcibíades. Asimismo, el desastre final parece ser el resultado de la excesiva piedad de Nicias que pospone la huida del campamento a las afueras de Siracusa debido a un eclipse (VII.50). En II.65, por otro lado, en su declaración más explícita sobre el motivo del fracaso de la expedición y conquista de Sicilia, Tucídides manifiesta que se debió simplemente a un error de cálculo sobre lo que se necesitaba (es decir, caballería). En suma, Tucídides nunca presenta la expedición como una equivocación en sí

misma, sino como una empresa en principio factible que fracasó por dos tipos de razones: exceso de piedad (o de apariencia de piedad) y error de cálculo. La conclusión es que los atenienses habrían triunfado si hubiesen sido fieles a los principios que defienden delante de los melios: ignorar las cuestiones de piedad tradicional (lo que incluye desde leyes y tratados entre ciudades hasta supersticiones) y calcular bien las acciones de acuerdo con su utilidad en vez de dejarse llevar por la esperanza (como aconsejan a los melios). En vez de ser un castigo, la derrota en Sicilia parece, pues, confirmar las tesis de los atenienses en Melos.

Además de mostrar que los crímenes y la crueldad de Atenas se llevan a cabo impunemente y con éxito, Tucídides muestra que Esparta comete tantos crímenes en interés propio como Atenas, a pesar de que aparenta actuar justamente y conforme a la ley. El historiador suministra varios ejemplos, pero expondré únicamente la actuación espartana en Platea: los espartanos eran árbitros en una disputa entre Tebas y Platea y decidieron ejecutar a muchos platenses, esclavizar a las mujeres y demoler la ciudad para complacer a los tebanos, a los cuales consideraban aliados importantes en la guerra que se avecinaba (III.68). Este acto fue una injusticia y una violación clara de la ley, puesto que los platenses no recibieron un arbitraje imparcial, sino que simplemente se les preguntó de qué modo habían ayudado a Esparta. Además, a pesar de que hubo acusaciones mutuas sobre muchos asuntos, ésta fue la primera acción que, sin duda alguna, rompió el tratado de paz entre Atenas y Esparta, ya que Platea estaba aliada con Atenas. La actuación espartana era impía además de injusta, porque romper un tratado, como violar un juramento, era considerado un acto de impiedad.

Posteriormente, los espartanos mismos consideraron justa su derrota en la primera parte de la guerra y la entendieron como un castigo divino debido a su violación del tratado en Platea (VII.18). Asimismo, creyeron que iban a ganar la segunda parte de la guerra, porque los atenienses violaron la paz de Nicias cuando entraron en Epidauro y se negaron ir a juicio por el asunto en Pilos. Sin embargo, tal como Tucídides presenta el desarrollo de la guerra, los espartanos no ganaron la guerra. Fueros los atenienses quienes la perdieron; no a causa de un castigo divino por sus supuestos crímenes o injusticias, sino principalmente a causa de las divisiones internas (II.65; cf. VIII), que son todavía más perniciosas que la mencionada preocupación puntillosa por la religión y el error de cálculo en la campaña de Sicilia. Esta campaña inicia la decadencia ateniense, pero no la hace en modo alguno imparable. En cualquier caso, Tucídides deja claro que los espartanos están equivocados al pensar que uno es castigado por sus crímenes.

2. Mediante los ejemplos vistos hasta ahora, a los cuales podrían añadirse muchos otros, Tucídides revela el éxito del uso descubierto del crimen, del incumplimiento de tratados, de la violación de preceptos religiosos, de la traición de los que confiaban en uno, etc. Estas acciones pertenecen a la misma clase que las acciones de Agatocles, que Maquiavelo comenta en *El príncipe*. Parece, pues, que Maquiavelo y Tucídides comparten un mismo punto de vista sobre el crimen y sobre su papel en la vida política. El historiador ateniense parece incluso más radical que Maquiavelo al no referirse nunca a estas acciones como crímenes o vicios. Sin embargo, a continuación, con el análisis del discurso de Diódoto en el debate sobre Mitilene, veremos que el radicalismo de Tucídides es sólo aparente y que esconde una visión más moderada que la de Maquiavelo.

Durante la guerra entre Atenas y Esparta, Mitilene, una ciudad confederada con Atenas, se rebela y es sometida más tarde por las fuerzas atenienses. Después de recuperar la ciudad, en una primera asamblea (cuyos discursos Tucídides no reproduce), los atenienses deciden castigar a todos los mitilenos sin excepción ejecutándolos. Pero al día siguiente los atenienses se arrepienten de la dureza de su resolución y llevan la cuestión a la asamblea otra vez. Tucídides transmite dos discursos del nuevo debate. En ambos se intenta dejar de lado la cuestión de la justicia y se discute la utilidad del castigo; es decir, se valoran las consecuencias que los diferentes castigos posibles tendrían en relación con los otros confederados. Sin embargo, los dos oradores no pueden suprimir completamente las consideraciones sobre la justicia.

Los oradores, Cleón y Diódoto, están de acuerdo en que Atenas necesita mantener su dominio sobre las otras ciudades aliadas y en que hay que minimizar el gasto de dinero y energía al combatir estos nuevos enemigos, pues lo principal es la guerra contra Esparta. Para Cleón, aunque los mitilenos se sublevaran justamente, deben recibir el castigo máximo, porque, de lo contrario, todas las otras ciudades aliadas tratarán de sublevarse también, al darse cuenta de que en el peor de los casos, si son subyugadas de nuevo, no van a perder mucho. Es necesario dar un ejemplo contundente para disuadir las rebeliones y ello por un simple motivo económico: aunque Atenas logre sojuzgar a los sublevados en cada caso, después de cada rebelión disminuirán los ingresos que Atenas recibe de estas ciudades en forma de impuestos, ya que éstas habrán gastado sus recursos en la guerra y se habrán empobrecido (III.39). Diódoto (III.42-48), en cambio, mantiene que si los atenienses ejecutan a todos los mitilenos, el efecto será diferente. Los mitilenos entregaron con relativa rapidez su ciudad a los atenien-

ses cuando éstos fueron a luchar contra ellos. Si los atenienses no se muestran ahora magnánimos con Mitilene, las otras ciudades llegarán a la conclusión que, si se sublevan, es mejor luchar hasta el final sin rendirse jamás; pues de lo contrario, los atenienses no van a perdonar a nadie. Con ello, la ciudad sublevada se empobrecerá totalmente y Atenas perderá todos los ingresos que obtenía de ella. Además, si los atenienses siguen otra política y salvan al pueblo de Mitilene ejecutando solamente a los nobles, entonces ganarán el favor del partido democrático en todas las otras ciudades aliadas, lo cual hará más difíciles las sublevaciones, o en caso de que éstas se produzcan, facilitará las rendiciones.

El problema de la posición de Diódoto es que su política, más que impedir las rebeliones incita las rendiciones tempranas[13]; con ello Diódoto se muestra más escéptico que Cleon respecto a la posibilidad de disuadir a las ciudades confederadas de su deseo de rebelarse. En general, podemos decir que el escenario resultante de la política de Diódoto contiene más rebeliones pero menos caras, puesto que las rendiciones son más fáciles y menos costosas, y la ciudad recuperada mantiene más recursos. Sin embargo, a largo plazo, no es claro que esta política sea la más beneficiosa para Atenas, porque irá debilitando sus energías. Por otro lado, cabe presumir que el escenario resultante de la política de Cleón comprende menos sublevaciones; pero si las hay, serán muy costosas para Atenas; reducir una sublevación comportará una larga batalla, puesto que los sublevados elegirán morir luchando en vez de hacerlo después de perder la batalla, cuando los atenienses los ejecuten, tal como propone Cleón. Además, cuando esta ciudad sea recuperada, será más pobre, ya que habrá gastado todos sus recursos en la guerra, y no podrán imponérsele impuestos altos.

Este debate nos interesa, porque Diódoto basa su consejo a los atenienses en la consideración de que no hay castigo suficientemente severo para prevenir completamente la rebelión de los que se consideran subyugados. Por esta razón, el argumento de este orador se decanta hacia la búsqueda de métodos para conseguir que las ciudades se rindan rápidamente. En general, Diódoto considera que los castigos no previenen los crímenes, porque «todos, hombres y ciudades, tienden por naturaleza a cometer ofensas, y no hay ninguna ley que pueda prevenirlo» (III.45)[14]. Lo que conduce a cometer crímenes es la esperanza

[13] Como señala Orwin, C., *The Humanity of Thucydides*, Princeton, Princeton Universtiy Press, 1994, p. 150.

[14] Los números corresponden a los libros y capítulos de la obra de Tucídides. La traducción castellana que he seguido es la de Antonio Guzmán Guerra en Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, Madrid, Alianza Editorial, 1989. Algunas veces me

de tener éxito; y esta esperanza es demasiado poderosa para que pueda ser extinguida. Como ejemplo Diódoto comenta que, mientras que la historia de la humanidad muestra un progreso hacia una mayor severidad en los castigos, los hombres no han dejado de cometer crímenes, incluso después de la implantación de la pena de muerte. Sin embargo, el razonamiento de Diódoto es defectuoso: ciertamente puede asumirse que por muchas leyes que haya los hombres no van a dejar de cometer crímenes completamente, pero ello no significa, como parece concluir Diódoto, que la amenaza de castigo sea en cada caso totalmente ineficaz para disuadir el crimen. Además, no se contempla la posibilidad de eliminar o mitigar las causas que inducen al deseo de cometer crimen.

Dejando de lado el problema del argumento de Diódoto, así como el interesante dilema de si la severidad de los castigos ha ido en aumento en la historia de la humanidad o si, por el contrario, la pena de muerte fue uno de los primeros castigos ideados[15], es claro que en cierto modo Diódoto, como Maquiavelo, mantiene que el crimen es inevitable. Pero ¿defiende o alienta Diódoto también el uso del crimen? La respuesta es más complicada de lo que parece, puesto que dicho orador recuerda que Mitilene era una ciudad libre que fue subyugada por la fuerza y que, por consiguiente, se ha sublevado justamente (III.46). Los que han cometido un crimen no son, pues, los mitilenos sino los atenienses, y Diódoto, en cierto modo, alienta a los atenienses a proseguir su crimen subyugando otra vez a los mitilenos y manteniendo su imperio. No obstante, Diódoto sugiere usar el crimen más blando en lugar del más brutal; alegando que sería injusto destruir a aquellos mitilenos que apoyaron a los atenienses. Esta consideración por la justicia de la causa mitilena puede haber escapado de la boca de Diódoto contra su voluntad, ya que más tarde en su discurso parece sostener la posición contraria: «Lo que estimo más conveniente para el mantenimiento del imperio es lo siguiente: sufrir de buen grado nosotros la injusticia, mejor que aniquilar justamente a quienes no deben serlo» (III.47). Diódoto mantiene en este pasaje que sería justo matar a todos

---

he desviado de esta traducción; en esta cita, por ejemplo, traduzco *amartein* por «cometer ofensas» en vez de «errar»; este verbo contiene los dos siginificados (Cf. Lidell & Scott, *Greek-English Lexicon*).

[15] Vale la pena notar que la opinión de Diódoto sobre el castigo concuerda con la del autor del Génesis, según el cual, después de que Caín matara a su hermano Abel, Dios impuso a Caín el castigo relativamente poco severo de vagar por la tierra sin cesar (IV.12). No es hasta mucho más tarde, hasta después del diluvio, que Dios prescribe a los hombres castigar con la muerte a los asesinos (IX.6).

los mitilenos, pero que es más provechoso no hacerlo, mientras que antes dijo que los mitilenos se habían sublevado justamente. Dado que tanto la rebelión como la subyugación son clasificadas como «justas» parece que Diódoto diluye la noción de justicia. En principio, Diódoto está de acuerdo con Pericles en que el imperio ateniense es una tiranía basada en la injusticia (II.63). Pero, al asumir que el crimen es natural a todos los hombres, Diódoto justifica tanto la tiranía ateniense como a los que intentan liberarse de ella. Al final, Diódoto parece decir que esta tiranía es «justa» y que el deseo de desprenderse de ella es igualmente «justo».

Debemos recordar, sin embargo, que Diódoto defiende la inevitabilidad del crimen y disuelve la noción de justicia para propugnar una conducta blanda e indulgente, al menos con respecto a una parte de la población de Mitilene. Bajo su apariencia radical, Diódoto abraza, en realidad, una actitud moderada. La defensa de esta actitud como fin en sí mismo es lo que preocupa a Diódoto, pero para llevarla a cabo utiliza unos medios extraños y no muy convincentes: el argumento sobre la utilidad de su propuesta para Atenas y el argumento de la imposibilidad de disuadir en cada caso el deseo de crimen. Con ello, Diódoto revela que, aparte del interés imperialista (que ni Diódoto ni Tucídides niegan), existen otros intereses que la ciudad debe proteger, entre los cuales se halla una cierta moderación y condescendencia en el uso del poder. Esta posición parece concordar con la declaración en el libro primero de los enviados atenienses a Esparta, los cuales sostienen que los atenienses son más justos de lo que necesitan ser porque son blandos y condescendientes con sus súbditos (I.76-77). No obstante, Diódoto no hace explícita esta postura y toma una apariencia mucho más radical, al decir que tanto lo que los atenienses harán como lo que los mitilenos han hecho es «justo», con lo cual diluye la noción de justicia y la excluye del discurso político. Pero, entonces cabe preguntarse: ¿por qué usa Diódoto una retórica tan alejada del fin que persigue?

Al principio de su discurso, Diódoto anuncia que en Atenas uno tiene que utilizar artificios para convencer a los otros (III.43), con lo que podemos sospechar que la eliminación de cualquier referencia a la justicia en el discurso, el argumento sobre la inevitabilidad del crimen y el recurso a la mera utilidad constituyen un artificio. Diódoto ha entendido que, debido a la presencia de oradores como Cleón, sólo se puede persuadir a los atenienses fingiendo ser más intransigente que los demás y aparentando despreocuparse de la justicia. Paradójicamente, este silencio sobre la justicia en el discurso político es la única manera de evitar que los atenienses cometan un crimen o, al menos, de que cometan el crimen más brutal. Al mismo tiempo, al declarar que utiliza

un subterfugio, Diódoto también intenta que los atenienses, o al menos algunos de ellos, se den cuenta de lo extremado que se ha vuelto el debate público en la ciudad, puesto que uno tiene que negar la justicia para promover la moderación, pues sólo con esta actitud puede conseguirse la atención de los atenienses. Diódoto intenta, por tanto, denunciar la impúdica eliminación de la justicia y la moderación, aunque su discurso parezca hacer exactamente lo que denuncia.

Siempre es difícil adivinar lo que Tucídides piensa sobre las acciones que describe o los personajes que presenta; este autor es extremadamente avaro en juicios valorativos pronunciados con voz propia. Pero, en este caso intuimos su apoyo a las intenciones de Diódoto; en concreto, deja entrever su aversión a la decisión de la primera asamblea de ejecutar a todos los mitilenos cuando cuenta con cierto dramatismo que los que navegaban hacia Mitilene para llevarla a cabo «no iban con mucha prisa, pues llevaban un encargo tan triste» (III.49); esta lentitud hizo posible precisamente que la nave que llevaba la nueva resolución (la defendida por Diódoto, que ganó por escaso margen) diera alcance a la primera nave y que los atenienses no ejecutaran a todos los mitilenos, sino solamente a unos mil (III.50). La preferencia que intuimos en Tucídides hacia una (relativa) menor crueldad se opone a la de Maquiavelo, para quien el príncipe (o, en este caso, la ciudad de Atenas) debe usar la crueldad de golpe. En el debate mitileno, Maquiavelo estaría del lado de Cleón, ya que, a pesar de ser cruel, el castigo que propone Cleón evitaría o reduciría la necesidad de usar la crueldad con el resto de los confederados; y, por tanto, sería a largo plazo provechoso y digno de alabanza. Tucídides, en cambio, parece apoyar la política menos brutal de Diódoto y parece sumarse también a la denuncia (llevada a cabo de forma paradójica) de la defensa abierta del crimen que se lleva a cabo en Atenas. Ésta consitutye una diferencia crucial con Maquiavelo quien, como hemos visto, contra la moral tradicional y contra cualquier consideración por la virtud, recomienda impúdicamente el uso del crimen y la crueldad.

3. Lo dicho hasta ahora atañe al crimen en el ámbito de las relaciones internacionales. Dentro de una ciudad o un país, no obstante, la cuestión cambia completamente; existen unas leyes que los ciudadanos deben obedecer para que la ciudad o país se mantenga unido e independiente. Al escribir la historia de una guerra entre ciudades, Tucídides no dedica muchas páginas a la política interior, pero incluye dos pasajes clave que, a mi entender, figuran entre los más importantes de la obra y aportan elementos imprescindibles para entenderla correctamente. Se trata de las

narraciones de la peste que asola a Atenas y de la guerra civil en Corcira. En ambos relatos el crimen juega un papel capital; y en ellos se manifiestan claramente las diferencias entre Tucídides y Maquiavelo.

La peste y la guerra civil ponen al descubierto la fragilidad de las leyes y las terribles consecuencias que su violación constante acarrea en el ámbito doméstico. La guerra civil que empezó en Corcira se extendió a otras ciudades, donde la siguiente situación se reproduce: dos partidos –la multitud y la aristocracia– luchan encarnizadamente por el poder sin respetar los lazos familiares, «la justicia o el bien público» o la religión, sino que «deciden gobernar por avaricia y ambición» (III.82). En estas circunstancias se cometen todo tipo de crímenes, con lo que, según Tucídides, las guerras civiles revelan la verdadera naturaleza del hombre (III.82, 84). El historiador, por tanto, parece compartir la visión de Diódoto –y de Maquiavelo– de que el deseo de poder y la tendencia a violar leyes para conseguirlo es connatural al hombre[16]. La plaga que acomete a Atenas durante el segundo año de la guerra tiene consecuencias parecidas a las de las guerras civiles: la población empieza a hacer públicamente lo que antes hacía en privado, lo cual conduce a «un gran libertinaje»; los hombres ignoran las leyes de la sociedad, porque piensan que no vivirán suficientemente para ser castigados por sus crímenes y transgreden las leyes divinas porque ven que los piadosos mueren tan rápidamente a manos de la peste como los demás (II.53). La plaga, pues, pone de manifiesto la falta de respeto a las leyes y a la religión de los atenienses. El cuidado que Tucídides pone en los relatos de estos dos episodios nos muestra que le importa sinceramente el problema de la fragmentación social, de la disolución de la *polis*. Como vimos en Maquiavelo, el bien común es ante todo la preservación de la comunidad; pero, para Tucídides, esta preservación no sólo depende de la defensa respecto a fuerzas exteriores, sino que está también relacionada con algún tipo de piedad y con un respeto a la ley que una a los ciudadanos; de ahí que Tucídides presta atención a ambos aspectos en su descripción de los crímenes cometidos durante las dos situaciones extremas que hemos visto. En estos pasajes nos damos cuenta, pues, de la distancia que separa a Tucídides de Maquiavelo. La moral y la religión aparecían en *El príncipe* sólo como un medio para consolidar el poder del nuevo gobernante. Al contrario que en Tucídides, la sociedad no aparecía en Maquiavelo como una entidad delicada en constante peligro de disolu-

[16] No es difícil observar aquí también la influencia que Tucídides ejerció sobre Hobbes, traductor de la obra del historiador ateniense a la lengua inglesa.

ción debido a las ambiciones e intereses particulares de sus miembros, sino como una entidad que, para su propio bien, necesita una buena sacudida en manos de un príncipe hambriento de poder y sin escrúpulos.

Al revelar la fragilidad del orden en Atenas, el episodio de la plaga pone de manifiesto que en esta ciudad en particular el bien común está constantemente amenazado. Esta amenaza se muestra también en la acerba rivalidad entre distintas facciones y entre personajes con gran ambición; por ejemplo, entre Cleón y Nicias, Nicias y Alcibíades, Alcibíades y los demagogos que lo acusan de impiedad, y, principalmente, en la larga confrontación entre el partido aristocrático y el democrático descrita en el libro VIII y que fue la causa capital de la decadencia del poder ateniense. En otras palabras, después de la muerte de Pericles los atenienses están en peligro constante de guerra civil abierta.

En el extremo opuesto, la ciudad de Esparta parece mejor equipada para resistir las consecuencias políticas de una peste como la que asoló a Atenas y para evitar una guerra civil. Quizá esto se debe precisamente a su supuesto interés por la justicia y la piedad, el cual, aunque a menudo sea poco sincero, puede haber influido positivamente en sus ciudadanos. Ciertamente, Tucídides da otra causa de la estabilidad espartana y de su moderación: su constante miedo a los helotes (IV.80). El peligro de una revuelta de estos esclavos ha disciplinado a los ciudadanos y los ha unido. La conclusión sería, pues, que los hombres son moderados y piadosos únicamente porque lo necesitan, especialmente cuando tienen miedo. No obstante, aunque la verdadera causa sea el miedo a los helotes en vez de su preocupación por la justicia, Tucídides elogia a Esparta llamándola ciudad moderada y próspera (VIII.24). Además, le dedica un elogio todavía mayor en la «Arqueología»[17]: los espartanos fueron los primeros que vistieron todos el mismo tipo de ropa, «la prenda moderada», con lo cual esta ciudad fue el primer sitio donde los ricos cesaron de ostentar públicamente su riqueza (I.6). Los espartanos, pues, pasaron a presentarse en primer lugar como espartanos y sólo en segundo lugar como ricos o pobres. Esta igualdad (aunque sólo sea de formas o apariencias) es un primer paso esencial para que se desarrolle la justicia y Tucídides parece considerarlo un rasgo definitorio que distingue a los griegos de los bárbaros. De este modo, Tucídides insinúa que los espartanos fueron los inventores de la cultura griega o de «lo griego». Ciertamente esta genealogía pondría de manifiesto que «lo griego» es una invención y, por tanto, descubriría que se trata de algo en cierto modo accidental y no de un fenómeno

[17] La «Arqueología» constituye los primeros diecinueve capítulos de la obra.

eterno, inmutable. Pero, para Tucídides, esto no significa que tenga menos valor, sino que debe apreciarse y cuidarse.

Previamente vimos que Tucídides no había negado la verdad de la tesis expuesta por los embajadores atenienses en Melos y que, por otra parte, los hechos más bien parecían confirmarla. Sin embargo, con el análisis de los fragmentos sobre política interior, se nos ofrece una razón para rechazar la tesis ateniense: sus consecuencias para la vida interna de la ciudad. La tesis de Tucídides sería que una comunidad puede difícilmente esperar una convivencia pacífica entre sus miembros si está anunciando descaradamente sus propios «crímenes» sobre otras comunidades, tal como hace Atenas. Aunque no es ésta una relación directa de causa y efecto, una ciudad que aboga por la inmoderación en la escena internacional parece más susceptible a que esta inmoderación rezume en la escena doméstica con el peligro de fractura social, faccionalismo, guerra civil y disolución de la cosa pública. Del mismo modo, podría Tucídides decirle a Maquiavelo: el gobernante que usa el crimen y la crueldad para conseguir el poder y mantenerse en él, incluso si el fin es la unión y preservación de la comunidad, pone en peligro la estabilidad de ésta, porque con su ejemplo alienta el uso de estos métodos para satisfacer la ambición de poder.

En su *Historia*, Tucídides muestra que, por un lado, los espartanos cometen crímenes mientras hablan de justicia y que, por otro, los atenienses, incluso cuando quieren defender la lenidad, como Diódoto, tienen que aparentar despreocupación por la justicia. Sin duda, Tucídides conduce al lector a admirar a los atenienses por su coraje y su franqueza, especialmente tal como se reflejan en los maravillosos discursos de Pericles. Pero Tucídides también nos comunica que la situación en Atenas ha llegado a un extremo en el que se ha vuelto imposible pronunciar la propia opinión abiertamente, si ésta no se presenta de acuerdo con la visión desalmada que personajes como Cleón han impuesto. Una visión que, en realidad, empezó con el reconocimiento de Pericles de que el imperio ateniense es una tiranía, que no obstante debe ser continuada. A mi modo de ver, Tucídides y su *alter ego*, Diódoto, contemplan este espectáculo con cierta tristeza, un sentimiento que, dicho sea de paso, no tiene cabida en el estilo desenfadado de Maquiavelo[18]. Al mismo tiempo, esta tristeza tucídidea es también motivada por la comprensión de que, aunque el sistema espartano

[18] Nietzsche describe con maestría el estilo de Maquiavelo en *Más allá del bien y del mal*, §28. Para la valoración nietzscheana de Tucídides, ver «Lo que debo a los antiguos», en *Crepúsculo de los ídolos*.

sea preferible por su estabilidad, se mantiene gracias a una alta dosis de hipocresía y, sobre todo, parece incapaz de producir individuos de la grandeza de los que ha producido Atenas.

4. Finalmente quiero abordar brevemente otro aspecto del pensamiento de Tucídides y de Maquiavelo, aunque se trata de una cuestión que merecería ser por sí sola tratada con mucha más atención. Me refiero, para expresarlo de un modo muy general, al papel de la necesidad en la vida humana. Esta cuestión nos interesa en este contexto porque lo que estos autores consideren como compulsivo o inevitable para el hombre afectará su posición ante el crimen y mostrará una vez más sus divergencias.

Aunque Maquiavelo se presenta como nuestro libertador, en particular como libertador con respecto a la antigüedad, se refiere constantemente a la necesidad. En particular, Maquiavelo aconseja el uso del crimen y del vicio siempre que el príncipe lo necesite; es decir, siempre que quiera adquirir un principado o mantenerlo; o en otras palabras, siempre que sea en su interés propio. Para Maquiavelo, seguir el interés propio consiste en procurar la preservación propia y adquirir más poder, lo cual es considerado como una necesidad humana y sirve de justificación para la violación de las leyes. Esto no significa que para Maquiavelo el hombre no posea libre albedrío, sino que éste se reduce a la elección de los medios para conseguir el fin ineludible de la preservación y adquisición de poder. Sin duda, Maquiavelo podría reconocer que mucha gente, incluso príncipes, actúan en contra de su propio interés y persisten (estúpidamente) en seguir normas morales. Pero, para el florentino, esto se debería a una mala elección de los medios o a un intento de rechazar los fines que todo hombre se ve obligado a perseguir durante su vida; un intento que no tiene posibilidades de éxito, y que o bien conduce a la sumisión y aniquilación o bien es una máscara que esconde una vez más el deseo de preservación y aumento de poder.

Tucídides, por otro lado, nos lleva a entender el interés propio de preservación y aumento de poder como un factor que no implica obligatoriedad o, al menos, a no considerarlo como el único que puede explicar las acciones humanas. Los enviados atenienses a Esparta mantienen que Atenas se vio forzada a extender su imperio a causa del miedo, el honor y el provecho (I.75). Más tarde, los embajadores atenienses en el diálogo con sus homólogos melios reducen los motivos de los atenienses al provecho, olvidándose de los otros dos (V.90). Estos enviados están de acuerdo con Maquiavelo al tratar estos factores como necesidades que justifican las acciones de Atenas. Pero, como

Orwin observa[19], Tucídides demuestra su discrepancia con esta posición cuando, en el catálogo de barcos que participan en la batalla naval delante de Siracusa, divide a los que luchan contra los sicilianos por provecho (*kata xympheron*) y los que van por necesidad (*kata ananke*) (VII.57). Tucídides no condena a los que buscan su provecho, pero no cree que estén obligados a hacerlo; además no incluye la posibilidad de que algunos estuvieran obligados a luchar contra Sicilia para procurar su seguridad. Los que van por necesidad son exclusivamente los que han sido forzados por Atenas a hacer el viaje. Por consiguiente, aunque reconoce que los hombres cometen crímenes constantemente y que éstos en su mayor parte no son castigados, para Tucídides cometer crímenes no representa una necesidad, porque perseguir el provecho propio, como hace Atenas, no constituye una necesidad. Antes señalábamos que el historiador está de acuerdo con su personaje, Diódoto, en que hay una fuerte tendencia en la naturaleza humana a transgredir la ley; lo que sucede durante la peste y las guerras civiles, lo confirma. Pero Tucídides no afirma que esta tendencia mantenga un control absoluto sobre la vida humana y, por tanto, niega que sea irrefrenable o ineludible. Para confirmarlo, nos ofrece el ejemplo de otra tendencia humana que aflora durante la peste (situación extrema que, como dijimos, revela la verdadera naturaleza del hombre); se trata de la compasión de los que ya han sufrido la enfermedad para con los que la padecen (II.51)[20]. La descripción de acciones desinteresadas como ésta indican que, para Tucídides, la naturaleza humana contiene otras dimensiones, además del interés propio, e incluso que éstas pueden entrar en conflicto con éste.

IV

El modo en que Maquiavelo y Tucídides tratan el tema del crimen nos ha descubierto diferencias y semejanzas importantes entre los dos autores, que tienen su raíz en su modo de entender la vida política y la naturaleza humana. La defensa de los atenienses de su política exterior y la presentación de Tucídides de la impunidad del crimen parecen concordar con la apología de Maquiavelo del uso del crimen por parte del príncipe. Ambos autores ponen de manifiesto que no hay razón para llamar «crímenes» a las acciones que describen, ya que la ley es

[19] Orwin, C., *op. cit.*, pp. 139-40.

[20] Ni Maquiavelo ni Hobbes darán importancia a la compasión humana. Rousseau, sin embargo, en el *Discurso sobre la desigualdad*, erige a la compasión en uno de los principios de los que emana el Derecho natural; el otro principio es la propia conservación.

simplemente lo que el más fuerte tolera o impone como ley de acuerdo con sus intereses. Una ley sólo tiene validez hasta que es violada impunemente y sustituida por otra.

Pero, como dijimos al principio de este trabajo, Maquiavelo dice en nombre propio lo que Tucídides pone en boca de algunos personajes de su historia. Quizá Tucídides piense que no es saludable pronunciar públicamente este tipo de pensamientos, mientras que Maquiavelo, como declara en el capítulo XVIII, dice en voz alta lo que los otros «han enseñado encubiertamente». Según Maquiavelo, esta doctrina oculta consistiría en el reconocimiento de la necesidad del crimen y su alabanza, al menos cuando las circunstancias lo requieren. Sin embargo, como hemos visto, esto no es lo que Tucídides enseña encubiertamente, sino que el historiador muestra las consecuencias nefastas que el uso del crimen y su publicidad tienen para la vida de la ciudad. El pensamiento de Tucídides incluye ciertamente algunos elementos que se encuentran en Maquiavelo, pero, además, comprende otros factores que Maquiavelo decide ignorar. Así, en cierto modo, puede interpretarse el pensamiento de Maquiavelo como una limitación respecto al de Tucídides.

Esta limitación está relacionada con otras diferencias en cuestiones más amplias como, por ejemplo, la destrucción de la moralidad que Maquiavelo se propone frente a la preocupación por la piedad de Tucídides, así como con el elogio de la ambición en Maquiavelo frente a la preferencia por la moderación en Tucídides. Al mismo tiempo, Maquiavelo omite la justicia de su tratado, en el que solamente se recurre al interés propio, mientras que los personajes de la obra de Tucídides no pueden evitar hacer referencia a la justicia, incluso cuando quieren eliminarla de su discurso político para buscar el provecho y la utilidad. Esto no significa necesariamente que Tucídides crea que haya justicia, pero indica que, en su opinión, no podemos dejar de preguntarnos qué es y qué papel juega en las relaciones humanas. Esto demuestra, una vez más, que Tucídides rechaza la reducción de la naturaleza humana al interés propio y que, a diferencia de Maquiavelo, el historiador ateniense deja abierta la posibilidad de que haya otros factores importantes en el ámbito humano, como la compasión, la justicia, la piedad.

La distinta manera de presentar el crimen en los dos autores que hemos examinado revela, finalmente, dos visiones divergentes del bien común y de la necesidad. Para Maquiavelo, el bien común solamente puede alcanzarse en el caso en que coincida con la ambición desmesurada de un individuo capaz de usar cualquier medio para conseguir el poder. En cambio, para Tucídides, el bien común es un bien delicado que no puede dejarse en manos de individuos peligrosamente ambi-

ciosos y sin respeto por la ley, porque entonces se abre la puerta al callejón que conduce a la guerra civil. La posición de Maquiavelo podría justificarse en parte por las circunstancias extremas que le rodean, las cuales convierten al nuevo príncipe o legislador en la única esperanza. Tucídides, con los episodios de las guerras civiles y la peste, nos recordaría que la situación política siempre puede empeorar y que, por tanto, hay que ser siempre precavido ante nuevos príncipes, aunque esto no significa que el ateniense esté inclinado hacia un modo de vida en el que se trata de suprimir toda ambición individual a lo espartano. En otras palabras, Maquiavelo valora su tiempo tan negativamente que da la bienvenida a cualquier cambio, pues siempre será un cambio para mejor, mientras que Tucídides, sin poder valorar su contexto histórico de modo más positivo, nos pone ejemplos de que los cambios para peor son siempre posibles. Por otro lado, el pensamiento de Maquiavelo tiene también pretenciones más universales que sobrepasan su tiempo y lugar, pues dirige su obra «a quien esté en grado de entenderla» (cap. XV), lo que implica su validez para el futuro. Así, su pensamiento establecería una estrecha conexión entre bien común y cambio y se convertiría en una apología del cambio permanente.

Por lo que se refiere a la necesidad, ambos, Maquiavelo y Tucídides, consideran al ser humano libre. Para el primero, esta libertad consiste en escoger los mejores medios para perseguir el interés propio de supervivencia y aumento de poder, que es ineludible; mientras que, para el segundo, la libertad quizás consista en resistir y moderar la satisfacción a cualquier precio del interés propio en su sentido reducido. Una manera de llevar a cabo este programa puede ser la ampliación de la noción de interés propio con la inclusión de otros fines distintos de la preservación y aumento de poder; y esto es lo que Tucídides parece querer hacer cuando, sin olvidar nunca la importancia de los intereses más inmediatos, muestra la preocupación humana por la justicia, la piedad y la compasión. Por otro lado, la insistencia en la importancia de la necesidad y del interés propio en su sentido más reducido, que lleva a cabo Maquiavelo, parece liberarnos de viejas e indemostrables creencias y nos ofrece un cuadro menos complejo de la naturaleza humana, un cuadro más contrastable, más científico. Pero esta visión puede acarrear la limitación de la libertad humana a los medios en vez de los fines y parece tender a la degradación de los hombres al nivel animal, lo cual, como vimos, resulta ser el consejo maquiaveliano para el príncipe. Así pues, hay que preguntarse si la liberación respecto a la tradición y a «las verdades imaginadas» que Maquiavelo promete no desemboca, en realidad, en una reducción del horizonte humano.

V. MAQUIAVELO Y CÉSAR BORGIA

MIGUEL ÁNGEL GRANADA

A José Luis Villacañas,
estudioso también de Maquiavelo

1. ANTECEDENTES DE UN ENCUENTRO

«Cesare Borgia occupa un posto assai modesto nella storia italiana dei primi anni del secolo XVI». Así se expresaba Gennaro Sasso en la introducción a su importante estudio *Machiavelli e Cesare Borgia. Storia di un giudizio*, para añadir a continuación: «Del giudizio che Machiavelli dette intorno alla sua avventura politica si discuterà invece, con ogni probabilità, ancora a lungo»[1]. La distancia entre la importancia histórica del personaje de carne y hueso y su reflejo en la obra del canciller florentino es un indicio de que en el paso de uno a otro lugar el personaje ha experimentado una metamorfosis o transformación de amplio alcance, adquiriendo un valor o una funcionalidad teórica en el universo conceptual con que el canciller o secretario florentino trató de dar una explicación y una salida a la extrema crisis político-militar florentina e italiana partiendo de los principios de una rigurosa ciencia *dello stato*. Al presentar nosotros ahora esta transformación del personaje en ejemplo de un concepto teórico que él contribuyó a forjar en compañía de la elaboración teórica de la experiencia de la política contemporánea y de la lectura de la historia, hemos de constatar ya desde el primer momento la plena vigencia de la reconstrucción histórica efectuada por Sasso, a cuyos análisis y conclusiones no podemos dejar de remitirnos.

Maquiavelo se encuentra personalmente, cara a cara, con César Borgia en junio de 1502 y asiste como testigo presencial al auge y ocaso del *duca* Valentino, que se prolonga hasta diciembre de 1503. Este contacto o enfrentamiento directo es debido al hecho de que Maquiavelo (secretario desde 1498 de la segunda cancillería de la República florentina y de la magistratura de los «Dieci di libertà e di pace», respon-

[1] G. Sasso, *Machiavelli e Cesare Borgia. Storia di un giudizio*, Roma 1966, p. xi (en lo sucesivo citado como *Machiavelli e C. Borgia*).

sable de los asuntos de la guerra y de la política exterior) es enviado en junio y octubre-diciembre de 1502 en legación ante un César Borgia en la cumbre de su poder o a Roma en octubre-diciembre de 1503 con ocasión del cónclave que debía elegir nuevo papa tras la muerte de Alejandro VI en agosto (y tras el brevísimo paréntesis del papado de Pío III), en una circunstancia crítica para la supervivencia política de César Borgia y en todo caso muy importante para los intereses florentinos, amenazados siempre por el poder y la fortuna del hijo de Alejandro VI.

Esta experiencia directa y personal, que deberá dejar paso con posterioridad a la recreación o metamorfosis teórica del personaje en función de las necesidades «científicas» y políticas de Maquiavelo, estaba por otra parte precedida por la presencia de César Borgia en la política italiana y florentina y por las consiguientes expectativas o prejuicios en un Maquiavelo testigo de esa política por razón también de su cargo. Nacido en 1475, César Borgia es destinado en principio a la carrera eclesiástica y en 1493 –al año siguiente del acceso de su padre al pontificado con el nombre de Alejandro VI– es ya arzobispo de Valencia y cardenal. La muerte, sin embargo, de su hermano Juan, el destinado hasta entonces a personificar los proyectos estatales de Alejandro VI, provoca un cambio: César Borgia abandona el estado clerical, esposa a una noble francesa, obtiene el ducado de Valentinois y pasa a ser el ejecutor del proyecto de forjar un Estado familiar bajo la apariencia de recuperar para la Iglesia los territorios pontificios ocupados por señores locales[2]. Así, con el apoyo político y militar de Francia, César Borgia ocupa sucesivamente entre 1499 y 1501 importantes ciudades de la Romaña: Imola, Forlì, Pésaro, Rímini, Faenza y es nombrado por su padre duque de la Romaña[3]. La amenaza que

[2] Con posterioridad Maquiavelo relatará en el *Decennale primo* de 1504 (resumen en verso de los decisivos diez años de política italiana que siguieron a la invasión de Italia por Carlos VIII de Francia en 1494) esta reconversión de la carrera de César Borgia: «Teniendo Alejandro carestía / de quien tuviese su bandera erguida / por la muerte y destrucción del Gandía / recurrió al hijo que seguía la secta / de los grandes tonsurados, y de allí lo sacó / cambiándole el capelo por la gorra» (vv. 175-80; en Nicolás Maquiavelo, *Antología*, ed. y trad. a cargo de Miguel A. Granada, Barcelona 1987, p. 154.

[3] *Ibid.*, vv. 238-43: «Y para observar el galo las promesas/ hechas al papa, fue preciso consentirle / que el Valentino algunas tropas recibiese; / éste bajo la enseña de los tres lirios, / de Imola y de Forlì señor se hizo / expulsando a una dama con sus hijos» y vv. 289-97: «el duque Valentino sus velas/ lanzó a los vientos y hacia el mar de arriba / volvió la proa de su nave; / con sus tropas hizo admirable gesta/expugnando en poco tiempo la ciudad de Faenza / y poniendo en desbarajuste la Romaña. / Poniendo después hacia Bolonia rumbo, / con gran fatiga la Sierra sostuvo / la violencia de su gente y el ímpetu».

representaba para Florencia esta construcción de un fuerte estado en la Romaña, cuya expansión natural se dirigía hacia la Toscana, era tanto mayor por la debilidad militar florentina y la fuerza de Borgia, que contaba con las tropas de los señores feudales de la Iglesia. El peligro –agravado además por la desunión política florentina y la posibilidad de un acuerdo de Borgia con los Médicis exiliados y con los sectores de la oposición aristocrática florentina– se puso ya de manifiesto en 1501, cuando César Borgia saqueó con sus tropas el territorio florentino y la amenaza sólo pudo ser conjurada mediante la humillante concesión de un contrato militar[4].

Desde estos momentos Florencia vive bajo los efectos de la *grande paura* a César Borgia, que estaba aureolado además por el prestigio de su fuerza militar y de la *fortuna* favorable al nombre de los Borgia. Es natural, pues, que en Florencia se hablara mucho de él y que en estrecha relación con el miedo y con el deseo hubiera dos posiciones al respecto: la de quienes opinaban que se trataba de un fenómeno pasajero que desaparecería con la muerte del papa y la de quienes veían en César Borgia una figura política ascendente y capaz, hábil y *virtuosa*[5]. Podemos pensar que Maquiavelo se hallaba entre estos últimos: debía venir siguiendo con preocupación e interés su trayectoria política, tanto por el peligro que representaba para Florencia como por una atención teórica hacia un personaje cuya praxis política coincidía con su propia concepción de la correcta forma de acción política. Podemos atribuir, pues, a Maquiavelo un interés e incluso una cierta simpatía intelectual o congenialidad que no significaba en modo alguno adhesión política a su persona o una vinculación con la oposición aristocrática florentina, que estaba dispuesta a aliarse con él para derrocar el régimen florentino. Se trataba en Maquiavelo de una simpatía emanada, como decimos, de sus preocupaciones teóricas, de su reflexión sobre el Estado y la política, y de su preocupación por la debilidad estatal de Florencia, con independencia de su clara percepción del peligro que Borgia representaba para Florencia; era una simpatía que no anulaba esa percepción, puesto que su elevada opinión teórica del hijo del papa hacía todavía más urgente la necesidad de establecer una correcta política florentina hacia él y, en general, una correcta política para

[4] *Ibid.*, vv. 298-303: «Alejándose de allí [de Bolonia] hacia Toscana viene, / vistiéndose con vuestros despojos, / mientras sentaba sus reales en vuestro territorio: / vosotros para evitar tantas aflicciones, / como aquellos que hacer otra cosa no pueden, / cedistéis en alguna parte a sus presiones». Nótese cómo el retrato de César Borgia y su expansionismo coincide con una fuerte polémica con Florencia y su política.

[5] Sobre estos particulares véase Sasso, *Machiavelli e C. Borgia*, caps. II y III.

sobrevivir como Estado libre (republicano) en el proceloso océano de la política contemporánea[6].

Esta presencia de César Borgia en Florencia y en Maquiavelo aumentó en junio de 1502, cuando Arezzo y una buena parte del territorio florentino se rebelaron bajo la instigación de Vitellozzo Vitelli, lugarteniente de Borgia, en connivencia con Piero de Medici. Ello representaba para Florencia, en un momento de grave discordia interna y de encontradas discusiones sobre la reforma del Estado, una amenaza gravísima que ponía en peligro la propia supervivencia y tras lo cual se veía la mano del Valentino[7]. En esta situación el gobierno florentino envía en legación ante César Borgia a Francesco Soderini, obispo de Volterra, asistido por Maquiavelo. En esta coyuntura, pues, crítica para Florencia, que coincide además con la noticia inesperada de la rápida toma por Borgia del ducado de Urbino –una acción que incrementa su aureola de *afortunado* y *virtuoso*–, se produce el encuentro personal de Maquiavelo y el *principe nuovo* César Borgia.

2. La experiencia de César Borgia (1502-3): auge y caída de un príncipe nuevo

La experiencia directa y personal de César Borgia deja en los escritos maquiavelianos directamente emanados de ella o con ella conectados una fortísima impresión debida tanto a la índole y características del personaje mismo como al contraste de su modo de actuar con la política florentina y a la grave amenaza que César Borgia y su proyecto político representaban en aquellos momentos (1502-1503) para la supervivencia del Estado florentino, un Estado republicano (libre) de amplia base popular con el que Maquiavelo está obligado por funcionario y por patriota.

Estos escritos, que constituyen en expresión de Sasso las «fuentes del juicio» de Maquiavelo[8], son los siguientes (con abstracción del ya mencionado *Decennale primo* de 1504, posterior a la desaparición de César Borgia de la escena política, y del *Príncipe* de 1513): 1°.) la correspondencia oficial con el gobierno florentino con ocasión de las

[6] Véanse las importantes precisiones y consideraciones de G. Sasso, *Niccolò Machiavelli. Storia del suo pensiero politico*, Bolonia 1980, pp. 67ss. (en adelante citado *Machiavelli. Storia*).

[7] Véase la exposición de Francesco Guicciardini en su juvenil *Storie fiorentine dal 1378 al 1509*, ed. de R. Palmarocchi, Bari 1931, cap. XXII.

[8] Véase *Machiavelli e C. Borgia*, cap. I.

dos legaciones ante Borgia de 1502; 2°.) el opúsculo en el que Maquiavelo registra –con el estilo descriptivo o periodístico de un testigo presencial que quiere conservar un relato fiel de los hechos antes de proceder a una interpretación teórica de los mismos– el desarrollo y el desenlace, favorable a César Borgia, de la rebelión de sus lugartenientes, con su clamorosa conclusión en la matanza de Sinigallia; me refiero a la famosa *Descripción de cómo procedió el duque Valentino para matar a Vitellozzo Vitelli, Oliverotto da Fermo, Paolo Orsini y al duque de Gravina Orsini*, redactada en enero de 1503 inmediatamente *post eventum*; 3°.) los opúsculos o informes dirigidos al gobierno florentino entre marzo y agosto de 1503 con ocasión de la gravísima crisis que amenazaba la república florentina tanto por su debilidad congénita o estructural como por su política débil y vacilante y por el peligro Borgia; me refiero al *Discurso sobre la provisión de dinero, con un breve proemio y justificación* y al escrito *Cómo tratar a los pueblos rebeldes de Valdichiana*, los dos escritos más importantes con anterioridad al *Príncipe* y de una gran densidad y madurez conceptual, especialmente el primero; 4°.) la correspondencia oficial con el gobierno florentino con ocasión de la legación romana de octubre-diciembre de 1503, a lo largo de la cual Maquiavelo registra plásticamente y pondera la ascensión al pontificado de Julio II y la caída definitiva de César Borgia.

El primer encuentro con César Borgia, que para Maquiavelo fue de breve duración, puesto que duró tan sólo cinco días (del 22 al 26 de junio de 1502), debió de ser sin duda intenso. Coincidiendo con la inesperada y rápida toma de Urbino (otra pieza del mapa de la Italia central que caía en manos del Duque), las cartas del 22 y del 26 de junio en que Soderini y Maquiavelo informan a la Signoria florentina expresan su admiración ante la «prudencia» (*virtù*) y «excelentísima suerte» (*fortuna*) de Borgia, ante su fuerza y decisión que le permiten aprovechar la oportunidad; muestran un hombre hostil a la ambigüedad y vacilaciones (algo que no podía dejar de impresionar a un Maquiavelo, polémico siempre con la política contemporizadora del gobierno florentino): «si no me queréis como amigo, me tendréis como enemigo... Decidíos pronto porque [...] entre vosotros y yo no puede haber término medio: es preciso que seáis mis amigos o mis enemigos»[9]. La experiencia culmina con un retrato de César Borgia «clasicizante» y lleno de tópicos a juicio de Sasso[10], pero en el que se insiste en cualidades

[9] Carta del 26 de junio, recogida –junto con una selección de la correspondencia de esta legación– en Maquiavelo, *Antología*, cit. pp. 65-75 (71).

[10] *Machiavelli e C. Borgia*, cap. VI, especialmente pp. 47-49. Para toda esta experiencia de Borgia en 1502-1503 es muy importante también el cap. II («Grandezza e caduta

fundamentales del antagonista: su grandeza, su ambición política y voluntad de Estado, su *fortuna* y sobre todo su eficacísima política militar:

> Este señor es muy espléndido y magnífico y en las armas es tan animoso que no hay gran cosa que no le parezca pequeña, y por gloria y por conquistar estado no se cansa jamás ni conoce la fatiga o el peligro. Llega a un sitio antes de que se pueda oír su partida del lugar de donde se va; se hace apreciar por sus soldados; ha enrolado a los mejores hombres de Italia, cosas todas ellas que lo hacen victorioso y temible, a lo que se añade una perpetua buena fortuna[11].

Será la segunda legación, que se extiende de octubre de ese año hasta enero del siguiente, lo que permitirá a Maquiavelo completar su imagen. En ella hace verdaderamente el secretario florentino –y ahora solo– la experiencia de César Borgia y forma el juicio que servirá de base a *El príncipe*. La situación de partida, profundamente distinta a la de junio, es decisiva en este enriquecimiento: a comienzos de octubre los lugartenientes de César Borgia (representantes de las grandes familias feudales romanas, señores de territorios pertenecientes a la Iglesia), conscientes de que su crecimiento representaba la ruina de ellos mismos, se coaligaron en contra suya «para no ser devorados uno a uno por el dragón». El duque se encontraba en una situación difícil, «lleno de miedo porque de golpe e inesperadamente sus propios soldados se le habían vuelto enemigos y se encontraba ante una guerra inminente y desarmado»[12]. Como muestran las primeras cartas de la legación, Maquiavelo se encuentra en Imola ante un César Borgia *consciente* de la gravedad de la situación y por ello *temeroso* ante el grave peligro que se cernía sobre su persona y su construcción política (su *stato*), pero comprueba cómo el miedo no se traduce en parálisis de la reflexión realista y de la acción consecuente y eficaz, sino en señal por el contrario para un planteamiento sereno, reflexivo, previsor y organizado de la defensa. Borgia aparece ante Maquiavelo –y ello admiró extraordinariamente al legado florentino– firme, decidido, seguro de sí mismo, buscando por todos los medios armas, aprendiendo de sus propios errores, esperando la ocasión propicia para devolver el golpe; astuto, recurriendo eficaz-

---

di un *principe nuovo*. Cesare Borgia fra Imola e Roma») de *Machiavelli. Storia*, pp. 80-156. Y sobre esta primera legación véase *ibid.*, cap. I, pp. 66-73.

[11] Maquiavelo, *Antología*, pp. 74ss.

[12] *Descripción de cómo procedió el duque Valentino...*, en Maquiavelo, *Antología*, pp. 116-21 (117). Para una valoración del contraste entre este opúsculo y las cartas de la legación en cuanto a la imagen de César Borgia véase Sasso, *Machiavelli e C. Borgia*, pp. 87-9.

mente al engaño (gran *simulador* y *disimulador)*, con un enorme sentido de la *oportunidad* y un decidido uso de la misma en el momento preciso, con una voluntad decidida de ejecutar la perfidia, traición y crimen necesarios políticamente. Las abundantes cartas de esta larga legación muestran que César Borgia se ha convertido para Maquiavelo en «príncipe nuevo» modélico (pero en este momento el concepto de *principe nuovo* no tiene todavía la dimensión teórica que adquirirá en 1513 y es un concepto neutro: un príncipe advenedizo e innovador, carente del apoyo y sostén de una tradición hereditaria y que por ello está sometido a riesgos mayores para su conservación y permanencia en el poder). Consciente de los riesgos de su posición, Borgia se muestra a Maquiavelo decidido a hacer todo lo *necesario* para asegurarse y mantenerse en su Estado:

> Este señor sabe muy bien que el papa puede morir cualquier día y que necesita pensar en hacerse antes de su muerte algún otro fundamento si quiere conservar los estados que tiene. El primer fundamento que se hace es el rey de Francia, el segundo las armas propias.[13]
>
> [...] vuestras señorías quieren saber en primer lugar si aquí se piensa más en la paz que en la guerra; respondo haberos dicho que se habla de la paz y se hacen preparativos para la guerra [...]. Los Orsini y los Vitelli le han dado una señal capaz de hacerle sabio si no lo era, y le han mostrado que tiene que pensar más en mantener lo conquistado que en conquistar más; y la manera de mantener consiste en estar armado con armas suyas, cuidar de sus súbditos y hacerse amigos a los vecinos, lo cual es precisamente su objetivo[14].

Este ejercicio político de Borgia se muestra al mismo tiempo al legado florentino desarrollándose en el marco de una realidad móvil y peligrosa, marcada por el riesgo, que es el mundo de la *fortuna*; y la buena fortuna de César Borgia –el triunfo finalmente conseguido sobre sus lugartenientes rebelados– se evidencia como el resultado de su acción sabia y decidida, de su *virtù*, de una competencia y decisión que, sin retroceder ante el crimen necesario y aprovechando la oportunidad, parecen a Maquiavelo (gracias al ejemplo del duque) poder contener y domar la fortuna. La legación, además de configurar a César Borgia como *principe nuovo* lleno de *virtù*, había evidenciado algo más, tremendamente problemático: la necesidad inevitable del mal en la polí-

[13] Carta de Maquiavelo del 8-11-1502, recogida junto con una amplia muestra de esta legación en Maquiavelo, *Antología*, pp. 76-116 (98).

[14] Carta del 13-11-1502; *ibid.*, p. 102.

tica, la aguda percepción de que la traición y el crimen pueden ser –y de hecho son– inevitables y el ingreso en la vía del mal necesario un componente fundamental de la virtud y de la sabiduría políticas. Con el magnicidio de Sinigallia –la ejecución sumaria de sus lugartenientes confiados tras haber sellado con ellos un acuerdo de paz– Borgia mostraba a Maquiavelo la naturaleza felina y salvaje de la política, el hecho de que la necesidad de asegurarse imponía inevitablemente una conducta contra la fe, contra la moral y contra la religión, el disimulo y la retórica como consustanciales a la política; mostraba un uso ejemplar de lo que Maquiavelo llamará más tarde (en el capítulo XVIII del *Príncipe*) la *zorra* y el *león*. Maquiavelo constata todo esto secamente y con *admiración* (sentimiento que expresa tanto el reconocimiento de la justeza del crimen como el estupor moral; un sentimiento de la escisión en el mundo humano) en las cartas del 26 de diciembre y del 1 de enero:

> Este señor es reservadísimo y no creo que lo que vaya a hacer lo sepa nadie más que él. Sus primeros secretarios me han confirmado muchas veces que no comunica jamás nada más que cuando lo ejecuta, y lo ejecuta cuando la necesidad le obliga, y con el hecho consumado, no de otra manera [...]. El señor Ramiro [de Lorca, hombre de confianza de César Borgia en el gobierno de la Romaña; cf. *El príncipe*, cap. VII] ha sido encontrado esta mañana partido en dos pedazos en medio de la plaza y allí está todavía. Todo el pueblo lo ha podido ver. No se sabe bien la causa de su muerte, excepto que así lo ha querido el príncipe, que muestra saber hacer y deshacer a los hombres a su antojo según sus merecimientos[15].
>
> ...[Borgia] me llamó a eso de las dos de la noche y con la mejor cara del mundo se alegró conmigo por lo sucedido [la traición a sus lugartenientes], diciendo que me había hablado de ello el día anterior, pero sin haber puesto todo de manifiesto, como así era. Añadió después palabras sabias y afectuosísimas hacia vuestra ciudad, aduciendo todas las razones que le hacen desear vuestra amistad, cuando por vuestra parte no quede: de forma que quedé admirado[16].

La *virtù* de César Borgia príncipe nuevo en su acción concreta que permite controlar y dominar la *fortuna*, el papel de las armas propias en la seguridad del Estado y de su príncipe y la escisión entre ética y política como problema doloroso y no resuelto; tal es la enseñanza de la segunda legación ante el duque Valentino[17], la cual –como acertada-

[15] Carta del 26-12-1502; *ibid.*, p. 110.

[16] Carta del 1-1-1503; *ibid.*, p. 112. Sobre el sentido preciso de esta «admiración» maquiaveliana véase Sasso, *Machiavelli e C. Borgia*, p. 84 y nota 142.

[17] Para una valoración más amplia del impacto sobre Maquiavelo de esta segunda legación véase Sasso, *Machiavelli e C. Borgia*, pp. 56-86 y *Machiavelli. Storia*, pp. 80-95.

mente dice Sasso– «se non costituisce l'atto di nascita della filosofia politica di Machiavelli, è certamente un episodio decisivo nella storia della sua mente»[18].

Los límites de espacio no nos permiten efectuar un análisis detenido de la caracterización de César Borgia en los opúsculos de 1503 redactados antes de la legación romana. Más allá de las breves referencias hechas a la *Descripción*, nos limitaremos a una rápida consideración del retrato de Borgia presente en el *Discurso sobre la provisión de dinero* y en *Cómo tratar...*, los dos tratados maquiavelianos más importantes con anterioridad al *Príncipe* y a los *Discorsi* y de cuya doctrina la experiencia directa del Valentino constituye una de las fuentes principales[19]. El *Discurso...* presenta a César Borgia como una de las cuatro *potencias* presentes en Italia y capaces de amenazar la supervivencia y libertad de Florencia; la amenaza emana de la fuerza militar de Borgia y de la debilidad –falta de armas– florentina, lo cual permite a Maquiavelo enunciar dramáticamente un principio teórico universal de la política: Estado es seguridad, seguridad es armas y un Estado sin armas es una contradicción:

> Y os repito de nuevo que, sin fuerzas, las ciudades no se mantienen, sino que se encaminan a su fin [...]. Os lo aseguro; no digáis después: «¡Nadie me advirtió!». Y si contestaráis: «¿Qué necesidad tenemos de fuerzas? ¡Estamos bajo la protección del rey de Francia!, ¡nuestros enemigos están liquidados!, ¡el Valentino no tiene ningún motivo para atacarnos!», os responderé que tal opinión no puede ser más temeraria, ya que toda ciudad, todo estado, debe tener por enemigos a todos aquellos que pueden abrigar la esperanza de poder ocuparlo y de los cuales no puede defenderse. Jamás hubo señor o república sabia que quisiera tener su territorio a discreción de otros o que, teniéndolo, le pareciera tenerlo seguro[20].

La amenaza de Borgia emana también de sus cualidades políticas, de su *virtù*: «Pasemos –dice Maquiavelo más adelante– al papa y a su duque. Este punto no necesita de comentario alguno: todo el mundo sabe cuál es su naturaleza y su ambición, cuál es su manera de proceder y qué confianza se puede poner o recibir de ellos»[21], donde está

[18] *Machiavelli e C. Borgia*, p. 86.

[19] Para un análisis más extenso véase Sasso, *Machiavelli e C. Borgia*, cap. X y *Machiavelli. Storia*, pp. 96-112.

[20] *Discurso sobre la provisión de dinero*, en Maquiavelo, *Antología*, pp. 136-41 (138).

[21] *Ibid.*, p. 139.

latente ya el capítulo XVIII del *Príncipe* con sus consideraciones sobre la *fides*, ejemplificadas en el caso reciente de Alejandro VI.

En *Cómo tratar a los pueblos rebeldes de la Valdichiana* César Borgia aparece retratado de nuevo como una gran amenaza a la que Florencia no concede la importancia que posee y ante la cual no toma las medidas oportunas de gobierno y militares. Como base de ese peligro Maquiavelo señala la *virtù* del duque: su sentido agudo de la *oportunidad* («conoce la oportunidad y sabe usarla perfectísimamente»[22]) y su voluntad de Estado, su afán por construir una estructura estatal sólida y duradera. Y aquí el patriotismo florentino de Maquiavelo no impide que, en el mismo momento en que trata de incitar a combatir políticamente el peligro Borgia, se entregue a una inferencia racional (a una «proyección psicológica», dice Sasso[23]), partiendo de la premisa de la admirada y admirable *virtù* del duque, sobre el previsible siguiente paso del mismo: la conquista de la Toscana y de Florencia como pieza imprescindible de su proyecto de un reino Borgia en la Italia central (¡éste es el objetivo de César Borgia!, piensa Maquiavelo), conquista a la que deberá proceder urgido por la necesidad de confiarse en parte a la fortuna, puesto que debe de tener una base estatal segura antes de la muerte, que ya no puede estar muy lejana, de su padre:

> Parece lógico que [César Borgia] piense en adquirir tanto estado en Italia como para estar seguro por sí mismo [...]. Y si ésta es su intención y aspira a dominar la Toscana, como territorio más cercano al suyo y más apto para formar un reino con los Estados que tiene (y que él tiene ese plan se concluye, necesariamente, tanto por lo que acabo de decir como por su ambición y también por haberos ido dando largas en las negociaciones [...]), nos queda ahora por ver si el tiempo le es propicio para dar forma a estos planes suyos [...]. Y si hubiera que discutir si el momento actual le es oportuno y seguro para atacaros, diría que no, pero si se tiene en cuenta que el duque no puede esperar a tener la partida ganada por quedarle poco tiempo a causa de la brevedad de la vida del pontífice, es necesario que se sirva de la primera oportunidad que se le ofrezca y que confíe buena parte de su empresa a la fortuna[24].

Esta inferencia o proyección tiene bastante de especulación, de ese «fantasear» *(ghiribizzare)* con voluntad de aferrar la realidad a que era

[22] *Cómo tratar a los pueblos rebeldes de la Valdichiana*, en Maquiavelo, *Antología*, pp. 141-5 (145).

[23] *Machiavelli e C. Borgia*, p. 92.

[24] *Cómo tratar...*, en Maquiavelo, *Antología*, pp. 144ss.

tan proclive Maquiavelo y que tanto admiró a sus contemporáneos[25]. Pero nos indica también que, con independencia de que Maquiavelo sea hostil a César Borgia como político florentino y deba consiguientemente defenderse de él y buscar su ruina, el secretario florentino tiene tan alto concepto de la *virtù* de su antagonista que le atribuye un gran proyecto político junto con la capacidad y la voluntad de actualizarlo en lucha con una condición de los tiempos o una fortuna de cuya adversidad o inoportunidad es plenamente consciente. Y aun anhelando su ruina efectiva y debiendo contribuir a ella, Maquiavelo empieza a convivir y a simpatizar con César Borgia en un plano ideal (el del diálogo intelectual con los grandes personajes de la historia, del que dirá en la famosa carta a Francesco Vettori del 10 de diciembre de 1513 que es el «alimento que *solum* es mío y para el cual nací»[26]); se tratará de ver si César Borgia materializa ese proyecto estatal del que Maquiavelo es intelectualmente cómplice. En suma, y como dice Sasso: «Il duca stava veramente diventando l'*eroe* di Machiavelli»[27]. Lo que en estos momentos, verano de 1503, poco podía pensar Maquiavelo era que la solución del drama era inminente y que César Borgia iba a fracasar en su empresa, una empresa no sólo personal, sino también hasta cierto punto una empresa en que intelectualmente Maquiavelo le acompañaba. La ruina del Valentino estuvo acompañada de la «desilusión» y «decepción» de Maquiavelo.

En agosto de 1503 muere Alejandro VI y el mismo César Borgia está gravemente enfermo (según los rumores por veneno ingerido por error). El nuevo papa, Pío III, muere el 18 de octubre. La elección del nuevo papa es decisiva para la política italiana, con España y Francia enfrentadas en Nápoles, con el Estado de César Borgia descomponiéndose por causa de los intentos de expansión veneciana y el retorno a sus ciudades de los antiguos señores expulsados. La situación del duque Valentino es, pues, mucho más difícil que en octubre de 1502 y sus posibilidades dependen en gran medida de que el nuevo papa –para cuya elección cuenta con un buen número de votos de cardenales– le sea favorable. Para asistir a todo ello y tratar de evitar un desarrollo desfavorable para Florencia de la situación en la Romaña, el gobierno florentino envía a Roma en legación a Maquiavelo. Esta legación es

[25] El ejemplo literario-teórico más logrado serán los *Ghiribizzi al Soderini* de 1506 en los que se anticipa la doctrina de la relación entre *fortuna* y *virtù* del cap. XXV del *Príncipe*. Véase la traducción castellana, *Fantasías escritas en Perugia a Soderini*, en Maquiavelo, *Antología*, pp. 190-3.

[26] Traducida al castellano en Maquiavelo, *Antología*, pp. 289-92 (291).

[27] *Machiavelli e C. Borgia*, p. 92.

verdaderamente dramática para Maquiavelo, pues asiste al hundimiento de César Borgia, a su progresivo «deslizarse en la tumba»[28].

Las primeras cartas de Maquiavelo en Roma son expositivas, sin valoraciones ni intromisiones de su juicio personal sobre el curso futuro de los acontecimientos; su alta concepción y elevadas expectativas de César Borgia, conocidas en Florencia, estaban a prueba y Maquiavelo, escéptico ante las posibilidades de Borgia[29], espera el desarrollo de los acontecimientos. Sin embargo el apoyo a la elección de Julio II es un error y Maquiavelo lo reconoce tácita, pero rotundamente, indicando que el duque no está a la altura de las circunstancias, que ante esta situación de *fortuna* no ha dado muestra de *virtù* (inteligencia lúcida sin ensoñaciones autocomplacientes) y ha cometido un error fatal:

> Este pontífice ha sido elegido con un apoyo grandísimo [...]. El motivo de estos apoyos ha sido que él ha prometido lo que se le ha pedido, por lo que se piensa que las dificultades vendrán a la hora de observar las promesas. Se dice que al duque Valentino, de quien se ha servido más que de ningún otro, le ha prometido restituirle de nuevo en la Romaña [...]. Otros creen (y no son los menos prudentes [es por tanto la opinión de Maquiavelo] que, como el papa ha necesitado al duque para su elección y le ha hecho grandes promesas, le conviene entretenerlo de esta manera y temen [...] que se quede en la estacada, porque es sabido el odio natural que Su Santidad ha sentido siempre hacia él, y no puede haber olvidado tan pronto el exilio en que ha estado durante diez años. *Pero el duque se deja llevar por esa animosa confianza suya y cree que las palabras de los demás han de ser más firmes de lo que han sido las suyas*[30].

César Borgia ha cometido, pues, el mismo error que apenas un año antes habían cometido con él sus propios lugartenientes. A partir de este momento el juicio negativo de Maquiavelo se hace explícito, entre la ironía, el sarcasmo y un cierto poso de melancolía. Ese único movimiento erróneo en el momento decisivo –en el instante en que todo se juega y en que se debe demostrar la *virtù*– determina inexorablemente

[28] La expresión es del propio Maquiavelo en carta del 13 de diciembre de 1503, recogida junto con parte de la correspondencia de esta legación en Maquiavelo, *Antología*, pp. 122-33 (133).

[29] En carta del 31 de octubre-1 de noviembre Maquiavelo escribirá, sin embargo, que «Borgia ha bisogno di essere risuscitato». Cit. por Sasso, *Machiavelli e C. Borgia*, p. 105; pero véase todo el cap. XI, dedicado a esta legación.

[30] Carta del 4 de noviembre de 1503, recogida con una selección de la correspondencia de esta legación en Maquiavelo, *Antología*, pp. 122-33 (122; cursiva nuestra). Cf. *Decennale primo*, vv. 472-4: «Sólo Julio lo pastó con muchas esperanzas / y el duque creyó encontrar en otro / aquella piedad que él no conoció jamás», en *Antología*, p. 162.

su fin o su ruina necesaria. En cualquier caso, su primera entrevista con Borgia le muestra a un hombre muy distinto del de hacía un año: un hombre que ya no es dueño de sí y de sus pasiones, incapaz de hacer frente a la situación y que ya no reacciona ante ella con el cálculo, la previsión y el trazado de un plan de acción, sino con la ira de la impotencia y el desbordamiento por los hechos. Maquiavelo tiene perfecta conciencia de que Borgia está irremisiblemente hundido y de que ha dejado de ser un enemigo para Florencia; pero esta constatación representa también la desilusión y el desengaño teóricos, el hundimiento de un héroe personal en quien se habían proyectado expectativas políticas de amplio alcance y que se ha revelado incapaz. Y el secretario florentino lo abandona también intelectualmente, con un juicio sarcástico que apenas oculta la amargura por una frustración teórica que repercute con dureza sobre el personaje caído:

> [César Borgia] comenzó a quejarse cordialísimamente de vuestras señorías, diciendo que vosotros le habíais sido siempre enemigos [...] y que se las ingeniará para que vosotros seáis los primeros en arrepentiros de eso; dijo después [...] que ya no quiere ser engatusado más por vosotros, sino que piensa poner con su mano lo que le queda en manos de los venecianos, y cree que pronto verá vuestro estado arruinado y él se reirá de ello; y que los franceses o bien perderán el reino [de Nápoles] o estarán tan ocupados que no os podrán ayudar. Y aquí se extendió con palabras llenas de veneno y pasión. A mi no me faltaba materia con que responderle ni tampoco me habrían faltado palabras; sin embargo tomé la decisión de irle calmando y con la mayor habilidad que me fue posible me separé de él, que me pareció una eternidad[31].

Las cartas constatan sucesivamente y de manera inexorable el hundimiento de César Borgia:

> [...] los sabios hacen sobre él la funesta conjetura de que al final termine mal, aunque este pontífice haya sido tenido siempre por hombre de gran fe [...][32].

[31] Carta del 6 de noviembre; *Antología*, p. 124. Cf. la carta del 14 de noviembre en la que se dice que el duque está «inestable, irresoluto y receloso, sin afirmarse en ninguna decisión, ya sea así por su naturaleza o porque estos golpes de la fortuna le hayan dejado estupefacto y él, desacostumbrado a sufrirlos, no hace sino girar en torno a ellos», *Antología*, p. 128. Como ha señalado Sasso (*Machiavelli e C. Borgia*, p. 117), en este juicio Maquiavelo destruía, por la enseñanza de los hechos, la construcción intelectual que había levantado a partir de la experiencia de 1502 de la *virtù* heroica del príncipe nuevo César Borgia llamado a grandes empresas.

[32] Carta del 10 de noviembre; *Antología*, p. 126.

> [...] os decía cómo el duque había hecho ya todo lo que tenía que hacer y se encuentra en manos del papa [...]. Me ha dicho alguien que, estando ayer por la noche en el aposento del papa a eso de las dos, vinieron dos hombres desde Ostia y al instante se despidió a todo el mundo de la habitación; pero desde la habitación contigua se manifestó a los oídos que aquellos dos hombres llevaban la noticia de que el duque había sido arrojado al Tíber tal como él había ordenado; yo ni lo afirmo ni lo niego, pero sí creo que si no es cierto, lo será. Se ve de esta manera que *este papa comienza a pagar sus deudas de una forma bastante honorable y las tacha con la tinta del calamar; sin embargo sus manos son bendecidas por todos y lo serán tanto más cuanto más adelante se proceda y como el duque está preso, esté vivo o esté muerto, se puede actuar sin pensar más en él*[33].

El desengaño por el hundimiento de un César Borgia que se había revelado incapaz de responder a la imagen que Maquiavelo se había forjado de él, se proyectaba además sobre la misma construcción teórica: la experiencia anterior de César Borgia había mostrado la posibilidad de que una *virtù* poderosa sometiera y controlara el océano mudable y arriesgado de la política, de la *fortuna*, y los opúsculos de 1503 expresaban esa confianza. Ahora, a la luz del hundimiento triste y poco ejemplar del Valentino, el problema se planteaba de nuevo: ¿puede la *virtù* imponerse a la *fortuna*? El interrogante quedaba de nuevo abierto y la problemática de los *Ghiribizzi al Soderini* de 1506 tenía aquí su formulación anticipada. Pero no podemos dejar de señalar que la legación romana mostraba, además, un nuevo ejemplo de la presencia, ya constatada anteriormente por Maquiavelo, del mal y de la traición en la política, de la escisión entre ética y política (sólo que ahora César Borgia no era el agente, sino la víctima tragicómica): la perfidia del nuevo papa, que «comienza a pagar sus deudas de una forma honorable y las tacha con la tinta del calamar [con un asesinato, cierto es que no cumplido]; [y] sin embargo sus manos son bendecidas por todos», mostraba la bondad del mal y la participación universal en esa praxis, de la que por ser precisamente universal nadie puede sustraerse so pena de labrarse –caso de César Borgia al haber creído en la fidelidad del papa– la propia ruina[34].

[33] Carta del 26 de noviembre; *Antología*, pp. 130ss. (cursiva nuestra). Cf. Sasso, *Machiavelli e C. Borgia*, p. 120: «Le linee conclusive della lettera pongono di nuovo il lettore dinnanzi al crudo disinganno di Machiavelli. Non l'ambasciatore parla qui, bensí il pensatore político, il teorico del "principe nuovo", il costruttore di un "mito" che la storia aveva brutalmente mandato in pezzi».

[34] Ésta será por lo demás la doctrina del cap. XV de *El príncipe*: «Hay tanta distancia de cómo se vive a cómo se debería vivir, que quien deja a un lado lo que se hace por lo

3. Una metamorfosis aparente: César Borgia modelo (insuficiente) del «príncipe nuevo redentor» de Italia en *El príncipe* (1513)

Al tiempo que de la escena política italiana César Borgia desaparece también de la obra maquiaveliana, pero en este segundo caso su desaparición, aunque larga, no será definitiva. Es verdad que el Valentino no puede estar ausente del *Decennale primo* de 1504, en el que se resumía en el breve espacio de 550 versos los diez últimos años de la vida política florentina e italiana. Sin embargo en esta composición poética no se registra novedad alguna en el retrato político de Borgia. Los versos 508-16, más allá de aquéllos que hemos citado ocasionalmente con anterioridad para ilustrar el juicio previo, exponen su vergonzosa e infamante salida del suelo italiano:

> Entretanto el papa tras muchas ofertas / conquistó Forlì y la roca / y Borgia huyó por vías encubiertas; / y aunque fuera por Gonzalo [Fernández de Córdoba] visto / con rostro amable, le impuso el castigo / que merece un rebelde a Cristo. / Y para completar la soberbia doma / a España envió encadenado y vencido / a quien antaño temblar os hizo y llorar a Roma[35].

Sin embargo en *El príncipe* de 1513 César Borgia reemerge como príncipe nuevo y, además, como *modelo* para todo príncipe nuevo y en particular para ese tipo de príncipe nuevo que Maquiavelo se propone presentar en esta obra como la única esperanza de solución para los males de Italia, es decir, como el llamado a «liberarla de los bárbaros» y a construir un Estado sólido, fuerte y duradero en Italia regenerando con la forma de los nuevos *ordini* por él establecidos la corrupta materia italiana, a tenor del capítulo XXVI que concluye la obra. Parece, pues, como si Maquiavelo retornara al juicio de 1502 olvidándose del hundimiento de 1503; en realidad no hay tal retorno y la reemergencia

---

que se debería hacer, aprende antes su ruina que su preservación; porque un hombre que quiera hacer en todos los puntos profesión de bueno, labrará necesariamente su ruina entre tantos que no lo son. Por todo ello es necesario a un príncipe, si se quiere mantener, que aprenda a poder no ser bueno y a usar o no usar de esta capacidad en función de la necesidad... Y *todavía más*, que no se preocupe de caer en la fama de aquellos vicios sin los cuales difícilmente podrá salvar su Estado, porque si se considera todo como es debido se encontrará alguna cosa que parecerá virtud, pero que si se la sigue traería consigo su ruina, y alguna otra que parecerá vicio y si se la sigue garantiza la seguridad y el bienestar suyo», en N. Maquiavelo, *El príncipe*, trad. de Miguel A. Granada, Madrid 1981, pp. 83ss.

[35] Maquiavelo, *Antología*, p. 163. César Borgia terminó refugiándose en la corte de Navarra en 1506 y en Navarra murió al año siguiente.

de César Borgia se da en función de la compleja situación florentina e italiana (y de la personal de Maquiavelo también) en la segunda mitad de 1513 en que se redacta «de un tirón» *El príncipe*[36]. A ella cabe remitirse, aunque sea brevemente, para comprender el retorno aparentemente transformado de César Borgia en la reflexión teórica de Maquiavelo.

Tras el hundimiento de la república florentina a finales de 1512 –que está acompañado también por el hundimiento de los Estados italianos ante los nuevos Estados europeos y por la desgracia personal de Maquiavelo, condenado a la pérdida de su empleo y a la reclusión fuera de Florencia– Maquiavelo se entrega en 1513 (al hilo de un comentario a Tito Livio y a las causas de la grandeza romana en contraste con el pobre destino florentino; al hilo también de una correspondencia personal con Francesco Vettori que se hace cada vez más trágica[37]) a la reflexión sobre las causas del desastre florentino e italiano y sobre la posibilidad y condiciones de una regeneración política. La única vía para ello es –concluye el comentario a Livio– la emergencia de un reformador excepcional:

> Se debe tomar lo siguiente por una regla general; jamás, o raramente, sucede que una república o reino se vea ordenado bien desde el principio o reformado completamente de nuevo al margen de los viejos órdenes, si no es ordenado por uno solo; es necesario que sea uno solo quien dé la pauta y de cuya mente dependa una ordenación de esas características.[38]
>
> [...] allí donde la materia no está corrompida, los tumultos y otros escándalos no hacen daño; allí donde está corrompida, las leyes bien ordenadas no sirven de nada, a no ser que sean impuestas por alguien que con una fuerza extrema las haga observar hasta que la materia se vuelva buena, lo cual yo no sé si ha ocurrido jamás o sería posible que ocurriera[39].

Al delineamiento de esta figura excepcional y de su posibilidad-necesidad responde *El príncipe* (redactado justo a continuación, entre

[36] Sobre este particular véase F. Chabod: «Sobre la composición de *El príncipe* de Maquiavelo», en Chabod, *Escritos sobre Maquiavelo*, México, 1984, pp. 145-200.

[37] La correspondencia con Vettori de 1513 y los capítulos I, 1-18 de los *Discusos sobre la primera década de Tito Livio* han sido traducidos al castellano, con amplio comentario en Maquiavelo, *Antología*, pp. 239-345. Sobre el problema de su desarrollo conceptual y la conexión con la génesis del *Príncipe* véase, junto con el artículo de Chabod mencionado en la nota anterior, G. Sasso, «Intorno alla composizione dei *Discorsi*», *Giornale storico della letteratura italiana*, 134 (1957), pp. 482-534 y 135 (1958), pp. 215-59 y *Machiavelli. Storia*, cap. V, especialmente pp. 314ss.

[38] *Discursos* I, 9; *Antología*, pp. 321ss.

[39] *Ibid.*, I, 17; *Antología*, p. 341.

agosto y noviembre), que le da el nombre de «príncipe nuevo», cargando semánticamente el término sobre su significado neutro y descriptivo del período anterior.

Pues bien, en esta obra César Borgia es presentado como modelo y ejemplo a imitar por el «príncipe nuevo»: «Yo mismo –dice Maquiavelo en el cap. VII– no sabría dar a un príncipe nuevo otros preceptos mejores que el ejemplo de su conducta»[40]. Y, efectivamente, Borgia es presentado como modelo en el capítulo decisivo y fundamental de la política militar:

> [...] los príncipes prudentes, por tanto, siempre han evitado este tipo de tropas [las mercenarias y auxiliares] y han recurrido a las propias, prefiriendo perder con las suyas a vencer con las de otro y estimando que no es una victoria verdadera la que se consigue con armas ajenas. *No vacilaré jamás en poner como ejemplo a César Borgia y sus acciones*[41].

El Valentino es también presentado como modelo en el capítulo estrictamente político o «prudencial», es decir, en lo relativo al comportamiento con respecto a súbditos y amigos. A propósito del importante punto de la «crueldad y de la clemencia y si es mejor ser amado que temido o viceversa» (cap. XVII) Maquiavelo afirma:

> [...] todo príncipe debe desear ser tenido por clemente y no por cruel, pero no obstante debe estar atento a no hacer mal uso de esta clemencia. César Borgia era considerado cruel y sin embargo su crueldad restableció el orden en la Romaña, restauró la unidad y la redujo a la paz y lealtad al soberano. Si se examina correctamente todo ello, se verá que el duque había sido mucho más clemente que el pueblo florentino, que por evitar la fama de cruel permitió en última instancia la destrucción de Pistoya [...]. Y de entre todos los príncipes al príncipe nuevo le resulta imposible evitar la fama de cruel por estar los estados nuevos llenos de peligros[42].

Pero es en el capítulo séptimo, dedicado casi exclusivamente a la figura de César Borgia, donde Maquiavelo –como ya hemos indicado– lo presenta como modelo del príncipe nuevo. Aunque el Valentino

[40] *El príncipe*, cap. VII; trad. cit. p. 52. En carta a Vettori del 31 de enero del 1515 y a propósito de las dificultades «infinitas» que comporta la conservación de un principado nuevo Maquiavelo reitera su posición: «Il duca Valentino, l'opere del quale io imiterei sempre quando io fossi principe nuovo»; N. Machiavelli, *Lettere*, ed. de F. Gaeta, Milán 1961, p. 375.

[41] *Ibid.*, cap. XIII; trad. cit. p. 78, cursiva nuestra.

[42] *Ibid.*, pp. 87ss.

accedió al principado mediante la fortuna de su padre el papa y con la ayuda de las armas francesas, hizo sin embargo *todo* lo que la *virtù* debe de hacer en esa dificilísima circunstancia de deudor de la fortuna para asentarse en su Estado nuevo y echar raíces indelebles:

> [...] haber recurrido a *todo tipo de medios* y haber hecho *todas aquellas cosas* que un hombre prudente y virtuoso debía hacer para poner sus raíces en aquellos estados que las armas y la fortuna de otros le habían proporcionado [...]. Así pues, si se estudia atentamente *todas las acciones* del duque, se podrá ver que se había procurado fundamentos sólidos para su futuro poder [...]. Recogidas, pues, *todas las acciones* del duque, no sabría censurarlo. Creo más bien, como he dicho, que se le ha de proponer como modelo a imitar a todos aquellos que por la fortuna y las armas ajenas ascienden al poder [...]. En consecuencia, quien juzgue necesario para su principado nuevo asegurarse frente a los enemigos, ganarse amigos, vencer o con la fuerza o con el engaño, hacerse amar y temer por los pueblos, seguir y respetar por los soldados, *destruir a quienes te pueden o deben hacer daño*, renovar con nuevos modos el viejo orden de cosas, ser severo y apreciado, magnánimo y liberal, disolver la milicia infiel, crear otra nueva, conservar la amistad de reyes y príncipes de forma que te recompensen con cortesía solícita o se lo piensen antes de hacerte daño [se trata de un conjunto de acciones necesarias a un príncipe nuevo], no podrá encontrar ejemplos más vivos que las acciones del duque[43].

Según Maquiavelo, Borgia habría hecho *todo*, incluso destruir a los enemigos ofendidos y por ello dañinos; no habría cometido, pues, error alguno y su *virtù* sería total o extraordinaria. Por eso y sólo por eso puede ser modelo del príncipe nuevo necesario (y por ello mismo *posible*) en las durísimas condiciones del presente; para hacerlo modelo Maquiavelo necesita hacerlo todo *virtù*, todo acierto, y puesto que a fin de cuentas fracasó en su empresa, atribuir la responsabilidad de la caída a la «extraordinaria y extrema malignidad de la fortuna»[44]. Se

[43] *Ibid.*, pp. 52 y 57; la cursiva es nuestra. Es evidente que Maquiavelo prescinde voluntariamente del único, pero decisivo error de César Borgia: el haber apoyado a Julio II, que *le debía hacer daño*, y haberlo puesto en condiciones de *poder hacerle daño*. En suma, el retrato de Borgia modelo se hace a partir de excluir del recuerdo de Borgia el episodio romano de su innoble caída y alimentarlo únicamente con su conducta en 1502.

[44] *El príncipe* cap. VII, p. 52. Cf. asimismo la referencia tácita a César Borgia en el capítulo conclusivo: «Y aunque hasta el presente se ha mostrado en alguno cierto destello que permitía juzgar que había sido destinado por Dios para su redención [de Italia], sin embargo, después se ha visto cómo, en el momento más álgido de sus acciones, era reprobado por la fortuna», pp. 120ss. Aquí la responsabilidad en la caída de Borgia es

explica el curso tortuoso del capítulo VII con su identificación de la adversa fortuna responsable del fracaso primeramente con la muerte de Alejandro VI y luego con la enfermedad del mismo César Borgia[45].

Por otra parte la *virtù* extraordinaria que se atribuye a Borgia sólo puede serlo en relación con la *fortuna* y viceversa; ambos conceptos y las realidades que expresan no pueden ser simultáneamente *extraordinarios*, porque el uno implica la sumisión del otro y su reducción a la categoría de *ordinario*[46]. De ahí que por fidelidad a la realidad histórica, por coherencia teórica, por voluntad de realismo científico y también para garantizar la realizabilidad de la obra del príncipe nuevo y el triunfo de su *virtù* frente a las asechanzas de la *fortuna*[47], Maquiavelo deba ampliar su mirada al Borgia de la legación romana y dejar paso a la verdad de su fracaso. Éste no se ha debido a la malignidad de una extraordinaria fortuna adversa –que, por otra parte, no era tan extraordinaria–, sino al límite de su *virtù*, a un error único, pero clamoroso y suficiente para hundirlo definitivamente: el apoyo a la elección como papa de su enemigo Julio II. En efecto, en el mismo momento en que constata que el príncipe nuevo «no podrá encontrar ejemplos más vivos que las acciones del duque», Maquiavelo reconoce su límite decisivo:

> Solamente se le puede reprender en la nominación del papa Julio, donde la decisión por él adoptada fue contraproducente: no pudiendo, como hemos dicho, hacer un papa a su gusto, podía sin embargo conseguir que alguien no lo fuera; y no debía permitir jamás que llegaran al

---

atribuída a la Providencia divina, de la que la fortuna sería un instrumento; pero no se puede olvidar el carácter retórico de este capítulo final. Véase al respecto las consideraciones de Sasso en un artículo fundamental para la cuestión que estamos tratando: «Coerenza o incoerenza del settimo capitolo del *Príncipe*», en Sasso, *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, vol. II, Milán-Nápoles, 1988, pp. 119-63 (162). Pero sobre el problema del juicio sobre Borgia en *El príncipe* no se puede prescindir de la lectura de *Machiavelli e C. Borgia*, caps. XIII-XIV y de *Machiavelli. Storia*, pp. 376-85.

[45] Véase Sasso, *Machiavelli e C. Borgia*, pp. 139-47 para un análisis de las inexactitudes históricas e incongruencias teóricas del discurso maquiaveliano en este punto.

[46] *Ibid.*, p. 140: «Misurata con il criterio eroico della virtù "estraordinaria", la fortuna "estraordinaria" deve dissolversi. Virtù "estraordinaria" e fortuna "estraordinaria" non possono sussistere che in un rapporto di esclusione reciproca [...]. Intrinseca all'affermazione dell'una è la riduzione dell'altra alla misura dell' "ordinario"».

[47] «Nella mente e, quasi si direbbe, nella più profonda coscienza di Machiavelli, non poteva non agire il pensiero che, se la partita fosse stata giudicata, e poi lasciata, nei termini così poco risolutivi, in cui l'aveva presentata all'inizio del capitolo [...], il personaggio di Cesare Borgia sarebbe bensì rimasto a dominare, alto, solitario e infelice [...] lui solo, fra tanti che dal principato erano stati privati assai prima dall'ignavia che dall'avversa fortuna, incolpevole; ma nessuna possibilità ci sarebbe più stata di sottrarre la scienza politica del presente e del futuro all'alea del provvisorio, del contingente, dell'imprevedibile», Sasso, «Coerenza o incoerenza del settimo capitolo del *Principe*», cit. pp. 125ss.

> papado aquellos cardenales a quienes él había hecho daño o que, una vez papas, hubieran de sentir miedo de él. Porque los hombres hacen daño o por miedo o por odio [...]. El duque, por tanto, debía por encima de todas las cosas conseguir un papa español y, de no poderlo, debía permitir que fuera el cardenal de Rouen y nunca el de San Pietro in Vincoli [el futuro Julio II]. Quien cree que nuevas recompensas hacen olvidar a los grandes hombres las viejas injusticias de que han sido víctimas, se engaña. *Se equivocó, por tanto, el duque en esta elección y fue la causa de su ruina final*[48].

La *virtù* de César Borgia no ha sido, por tanto, absoluta o «extraordinaria». El duque fue ciertamente un príncipe nuevo, pero no es el *principe nuovo* necesario en las duras condiciones del presente. Así, el fracaso de César Borgia no compromete en principio el triunfo del príncipe nuevo. Pero este último deberá poseer una *virtù* extraordinaria y –a juzgar por el fracaso de Borgia– no podrá cometer un solo error, pues un solo error llevó a Borgia definitiva e irremisiblemente al desastre[49]. Así el intento de dar un ejemplo histórico contemporáneo de la figura teórica cuya necesidad se demostraba saltaba, en última instancia, en pedazos y el *principe nuovo* se configuraba como un paradigma sin ejemplo concreto en el presente. En el mismo momento en que César Borgia parecía encontrar su apoteosis heroica, su «mito» quedaba destruido por la verdad histórica y política (y por el mito del príncipe nuevo todo *virtù*)[50] y Maquiavelo se liberaba definitivamente de él. Borgia podrá aportar al verdadero *principe nuovo* enseñanzas puntuales, incluída la del error de su caída final, pero no podrá ser modelo global.

La desaparición con César Borgia de concreciones históricas contemporáneas del príncipe nuevo reducía todo el presente italiano a un doloroso ejemplo de ausencia de *virtù* plena y consiguientemente de hegemonía de la *fortuna*. A dicho presente se contraponía teóricamente el ideal de una *virtù* extraordinaria capaz de someter (con su previ-

[48] *El príncipe* p. 57ss.; cursiva nuestra.

[49] «Se Cesare Borgia aveva errato una volta, il principe nuovo non avrebbe dovuto errare mai, perché un errore solo può significare la morte e la rovina di un principato [...]. La delineazione razionalistica del "modello" si compiva, nella sua mente, attraverso la critica del principe storico che, per un attimo, egli aveva ritenuto puro di "colpe" e di "errori"», Sasso, *Machiavelli. Storia*, p. 377.

[50] «Per conferire concretezza al suo programma, Machiavelli aveva tentato di "incarnare" il suo ideale in un personaggio storico, vissuto negli ultimi anni. Alla fine dovrá ammettere che nessun esempio contemporaneo poteva adeguare un ideale che, in effetti, era nato e si era formato proprio in opposizione alla realtà del "presenti tempi"», Sasso, *Machiavelli e C. Borgia*, p. 128. Cf. *ibid.*, pp. 150ss.

sión y adaptación a los tiempos y a su *necessità*) la *fortuna*, plegándola a la construcción estatal. Pero, por otro lado, la falta de actualizaciones de la figura del príncipe nuevo planteaba también el doloroso y trágico problema de su posibilidad efectiva y de si Italia y Florencia tenían posibilidades de regeneración política o estaban condenadas a la servidumbre: ¿existe tal *virtù* siempre extraordinaria y nunca desfallecientе?; la *fortuna* ¿es algo externo y ajeno a la *virtù*, plegable siempre a ella, o bien es el límite de toda *virtù*, el límite de la previsión y adaptación posible a la condición de los tiempos, que hace que toda *virtù* sea, en última instancia, ordinaria y lleve en sí misma el germen de su ruina? Era, en suma, el problema de si la *virtù* puede triunfar sobre la *fortuna*, que en el capítulo XXV de la obra se aborda en toda su crudeza –retomando la enseñanza de los *Ghiribizzi al Soderini* de 1506–, pero en el que César Borgia no juega ya ningún papel y el cual debe, en consecuencia, quedar aquí tan sólo apuntado, como objeto de consideración para otro momento.

VI. MAQUIAVELO Y GIORDANO BRUNO: RELIGIÓN CIVIL Y CRÍTICA DEL CRISTIANISMO

MIGUEL ÁNGEL GRANADA

Todos ustedes conocen sin duda al padre Garasse, de la Compañía de Jesús, autor en 1623 de una monumental obra de más de mil páginas dedicada a desvelar e impugnar la impiedad de la contemporánea escuadra libertina que amenazaba con socavar los fundamentos de la religión y sociedad cristianas. En esa obra, titulada *La doctrine curieuse de beaux esprits de ce temps* (París, 1623), dice que podía soportar perfectamente las «extravagancias» de Copérnico, que a fin de cuentas no son perjudiciales más que para su mismo autor, carentes como son de consecuencias perjudiciales y sin otro fin que hacer reír, tras un estudio serio, a la gente honorable. En cambio, dice, «quand il y va de la Religion et du service de mon Maistre, voyant des esprits qui posent leur beauté à gaster et deffigurer la piété, prophaner les choses sainctes, et introduire l'Athéisme, j'estimerois ma langue et ma plume criminelles de lèze-Majesté si je ne les armois contre ce monstre de libertinage»[1]. Son palabras colocadas al comienzo de la obra; más adelante, al final de esta ruda e indigesta mole, el autor describe la «biblioteca del libertino» y en el segundo estante coloca a Cardano, Charron y Vanini, dejando el primero a Paracelso, Pomponazzi y Maquiavelo[2].

En otra obra de las mismas fechas y de similar envergadura y objetivo, si bien de mayor entidad teórica, me refiero a *L'impiété des déistes, athées et libertins de ce temps*, el fraile mínimo Marin Mersenne registraba de nuevo la filiación maquiaveliana de los libertinos contemporáneos, constatando que era un hecho de sobras conocido y en el que no cabía detenerse porque «las impiedades» del secretario florentino habían encontrado ya cumplida refutación en la obra de otros

[1] François Garasse, *La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps, ou pretendus tels. Contenant plusieurs maximes pernicieuses à l'Estat, à la Religion, et aux bonnes Moeurs, combattue et renversée*, París, Sebastien Chappelet, 1623 (reimpreso en dos vols., Gregg International, Westmead 1971, p. 21).

[2] *Ibid.*, pp. 1.013ss.

autores[3]. Que Maquiavelo es una de las fuentes y autoridades sobre las que se constituye el discurso libertino del siglo XVII y en particular su teoría de la religión y su actitud ante la religión cristiana, es algo que, efectivamente, la historiografía moderna ha constatado y confirmado cumplidamente. Pero Mersenne señala también entre las autoridades de los libertinos, entre los valedores de su impiedad, a Giordano Bruno, pues «il semble n'avoir inventé une nouvelle façon de philosopher, qu'afin de combatre sourdement la Religion Chrestienne, ne s'osant descouvrir plus clairement de peur du feu deu aux impies». Bruno, según Mersenne, no se ha limitado a las especulaciones cosmológicas y matemáticas, sino que «puis qu'il a passé outre, et qu'il a attaqué la verité Chrestienne, il est raisonnable de le décrier comme un des plus mechans hommes que la terre porta iamais»[4]. Mersenne incluso consideró tan importante el lugar de Bruno en el movimiento libertino que se decidió a publicar, siempre en 1624, un segundo volumen, dedicado en gran parte a la refutación de la impiedad bruniana: *L'impiété des déistes, et des plus subtils Libertins découverte, et refutee par raisons de Theologie, et de Philosophie [...] Ensemble la refutation des Dialogues de Iordan Brun, dans lesquels il a voulu establir une infinité des mondes, et l'ame universelle de l'Univers*. Allí decía Mersenne que «les Libertins disent qu'il est le plus subtil de tous ceux qui servent de rempart à leur impieté»[5]. Hay, pues, una común presencia de Maquiavelo y de Bruno en el libertinismo; una confluencia de ambos en la crítica libertina de la religión cristiana. Éste es el marco en el que yo quisiera situar mi comunicación, que persigue presentar las concepciones de Maquiavelo y de Bruno acerca de la religión en general y de la religión cristiana en particular como una confirmación de «la herencia de Maquiavelo» en el horizonte del libertinismo, como fenómeno cultural y político del comienzo de la época moderna, si bien limitaciones de tiempo y de espacio no me permitirán tomar en consideración el libertinismo de

[3] Marin Mersenne, *L'impiété des déistes, athées et libertins de ce temps, combatüe, et renversee de point en point par raisons tirees de la Philosophie et de la Theologie*, Pierre Bilaine, París 1624, vol. I, pp. 220, 235 (reimpreso en Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1975).

[4] *Ibid.*, pp. 230ss.

[5] *L'impiété des déistes, et des plus subtils Libertins...*, Pierre Billaine, París, 1624, p. 369. Sobre la crítica de Mersenne a Bruno nos hemos extendido en M.A. Granada, «Palingenio, Patrizi, Bruno, Mersenne: el enfrentamiento entre el *principio de plenitud* y la distinción *potentia absoluta/ordinata Dei* a propósito de la necesidad e infinitud del universo», en AA.VV., *L'onnipotenza divina nei secoli XVI e XVII*, en prensa en Franco Angeli, Milán. El lector puede remitirse, no obstante, a la obra de S. Ricci, *La fortuna del pensiero di Giordano Bruno. 1600-1750*, Florencia 1990, pp. 86-9.

la primera mitad del siglo XVII. Este componente de la «herencia de Maquiavelo» deberá quedar, pues, en la reserva para una futura ocasión.

1. La religión en Maquiavelo

La religión ocupa un lugar muy importante en la reflexión teórica de Maquiavelo y en sus análisis historiográfico-políticos. Y ello es así en un triple sentido: 1) la religión como un componente de todo Estado; 2) la religión cristiana en su utilidad o eficacia para la salud del Estado; 3) la Iglesia cristiana como poder temporal o Estado, es decir, el llamado «principado eclesiástico». Vamos a presentar, con el mayor grado de sinteticidad de que seamos capaces, las posiciones de Maquiavelo ante estos tres puntos para dar así pie a la consideración posterior de la continuidad en el pensamiento bruniano.

Por lo que al primer punto se refiere, Maquiavelo –es un hecho de sobras conocido– considera la religión (en general) un *datum* político, estatal, que «elabora» la vida, representaciones y sentimientos del pueblo ante lo divino. Por esta elaboración la religión queda constituida como un ordenamiento del Estado, como un *ordine* político en el lenguaje de Maquiavelo, que se traduce en magistraturas, instituciones, ceremonias, culto, festividades, educación, creencias. Utilizando un lenguaje más actual, diríamos que para Maquiavelo la religión es un aparato de Estado: necesario, inevitable, de cuya salud y bondad, de cuyo asentamiento en las conciencias y en la vida pública depende en gran medida la salud del Estado. De todo ello se sigue que, para el secretario florentino, la religión es, evidentemente, religión *civil*, adjetivo que –según nuestro modesto saber– Maquiavelo no utiliza nunca a propósito de la religión, pero que nosotros usamos para indicar la continuidad con una concepción que estaba ya en la vieja Roma republicana (pensemos por ejemplo en Cicerón o en la teología *civil* de Varrón tal como la describe San Agustín en *La ciudad de Dios*, VI, 5) y que, con variantes, volvemos a encontrar en el capítulo conclusivo de *El contrato social* de Rousseau, titulado precisamente «De la religión civil». La expresión sirve también para indicar la importancia decisiva de la religión en la transmisión eficaz a las nuevas generaciones de los valores estatales: conciencia patriótica, sacrificio por la patria, solidaridad, valentía, defensa del Estado y de sus instituciones, sentido de la libertad.

No cabe duda –y la referencia a la religión civil de la Roma republicana nos lo muestra ya– de que esta concepción *política* de la religión

no está basada en el cristianismo, que es una religión cuyo reino –programáticamente– no es de este mundo, que ordena *no resistir al mal*, sino ofrecer la otra mejilla «Sermón de la montaña; Mateo 5, 39», y que no concede a su seguidor otras armas que las espirituales, otra espada que «la palabra de Dios» y no le permite otra guerra que la guerra espiritual contra el maligno (Efesios 6, 10ss.). Tengamos presente que, por las mismas fechas en que Maquiavelo elabora y redacta su teoría de la religión como *ordine* político, en 1515, Erasmo elabora y publica su doctrina de un pacifismo radical y consecuente como expresión consustancial del verdadero cristianismo evangélico[6]. Esta concepción maquiaveliana de la religión se basa en la realidad histórica de la religión antigua, especialmente la romana, como una religión de Estado, republicana, civil; presupone que la religión, en tanto que institucionalización y ordenación política de la creencia y sentimiento religiosos originarios de la multitud, es un orden estatal, una expresión del Estado, en suma: que forma parte del Estado y tiene como función y finalidad el servicio al Estado, contribuir a su conservación y eventualmente a su ampliación como garantía de la paz y seguridad de los ciudadanos. Evidentemente, se trata de una concepción de la religión que está lejos del hecho moderno –asociado a la fragmentación religiosa que sigue a la Reforma y a la secularización creciente– de la religión como una creencia y organización de individuos, independiente del Estado y sometida a la reglamentación del Estado tendente a garantizar la no perturbación de la paz y del orden por parte de las sectas religiosas, así como la no imposición del estamento religioso a la autoridad política; concepción ésta que encontramos, por ejemplo, en Spinoza y que, como sabemos, es una de las razones de la redacción del *Tratado teológico-político*. En el mismo Rousseau la *religión civil* es, en su forma completa, una nostalgia y por ello la religión civil *posible* queda reducida a una especie de ley de asociaciones religiosas encaminada a establecer los requisitos que garantizan el cumplimiento «de los sentimientos de sociabilidad, sin los cuales es imposible ser buen ciudadano ni súbdito fiel»[7]. Maquiavelo expone esa concepción de la religión en los capítulos 11-15 del primer libro de los *Discorsi*[8].

[6] Cf. el adagio *Dulce bellum inexpertis*, recogido en traducción castellana en el volumen de Erasmo, Barcelona 1996. *Escritos de crítica religiosa y política*, edición a cargo de M. A. Granada.

[7] Jean-Jacques Rousseau, *El contrato social*, libro IV, cap. 8.

[8] Para una consideración detallada de la concepción maquiaveliana de la religión véase G. Sasso, *Niccolò Machiavelli. Storia del suo pensiero politico*, Bolonia 1980, pp. 507-17; A. Tenenti, «La religione di Machiavelli», *Studi storici* 10 (1969), pp. 708-48; asimismo M. A. Granada, *Cosmología, religión y política en el Renacimiento. Ficino, Savonarola, Pomponazzi, Maquiavelo*, Barcelona 1988, pp. 237-45.

Pasando ya al segundo punto, diremos que la religión cristiana se ve sometida en Maquiavelo a una valoración crítica de su eficacia político-estatal, esto es, de su utilidad desde el punto de vista de la concepción civil de la religión, que para él es la religión sin más. De ello resulta un juicio rotundamente negativo, expresado en el capítulo I, §12, de los *Discorsi*, que establece que la corrupción de la religión cristiana y más concretamente de la Iglesia romana ha contribuido decisivamente a la «maldad» de los italianos y al hundimiento político de sus Estados frente a las potencias extranjeras: «Por los malos ejemplos de aquella corte [la "corte" papal o Iglesia de Roma] ha perdido Italia toda devoción y toda religión, lo que tiene infinitos inconvenientes y provoca muchos desórdenes; porque así donde hay religión se presupone todo bien [se entiende bien político], donde ella falta sucede lo contrario. Los italianos tenemos, pues, con la Iglesia y con los curas esta primera deuda: habernos vuelto irreligiosos y malvados»[9].

Pero aún es más rotundo y de una dimensión más profunda el capítulo II, §2, –destinado a convertirse en uno de los textos maquiavelianos más influyentes en la corriente libertina. Allí Maquiavelo constata que la religión antigua, pagana, era un eficacísimo instrumento de cohesión civil, de vinculación política, de apego a la libertad e independencia, en suma: se trataba de una religión en la que el vínculo con Dios servía para el fortalecimiento y perfección del vínculo político, tal como hemos visto anteriormente; era una religión *mundana*, *inmanente*. Pero dejemos que sea el propio Maquiavelo quien nos lo diga junto con el contrapunto de la religión cristiana:

> Pensando de dónde puede provenir el que en aquella época los hombres fueran más amantes de la libertad que en ésta, creo que procede de la misma causa por la que los hombres actuales son menos fuertes, o sea, de la diferencia entre nuestra educación y la de los antiguos, que está fundada en la diversidad de ambas religiones. Pues como nuestra religión muestra la verdad y el camino verdadero, esto hace estimar menos los honores mundanos, mientras que los antiguos, estimándolos mucho y teniéndolos por el sumo bien, eran más arrojados en sus actos [...]. La religión antigua, además, no beatificaba más que a hombres llenos de gloria mundana, como los capitanes de los ejércitos o los jefes de las repúblicas. Nuestra religión ha glorificado más a los hombres contemplativos que a los activos. A esto se añade que ha puesto el mayor bien en la humildad, la abyección y el desprecio de las cosas humanas,

[9] Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, trad. de A. Rodríguez Arancón, Alianza Editorial, Madrid 1986, p. 69.

> mientras que la otra lo ponía en la grandeza de ánimo, en la fortaleza corporal y en todas las cosas adecuadas para hacer fuertes a los hombres. Y cuando nuestra religión te pide que tengas fortaleza, quiere decir que seas capaz de soportar, no de hacer, un acto de fuerza. Este modo de vivir parece que ha debilitado al mundo, convirtiéndolo en presa de los hombres malvados, los cuales lo pueden manejar con plena seguridad, viendo que la totalidad de los hombres, con tal de ir al paraíso, prefiere soportar sus opresiones que vengarse de ellas. Y aunque parece que se ha afeminado el mundo y desarmado el cielo, esto procede sin duda de la vileza de los hombres, que han interpretado nuestra religión según el ocio, y no según la virtud. Porque si se dieran cuenta de que ella permite la exaltación y la defensa de la patria, verían que quiere que la amemos y la honremos y nos dispongamos a ser tales que podamos defenderla. Tanto han podido esta educación y estas falsas interpretaciones, que no hay en el mundo tantas repúblicas como había antiguamente, y por consiguiente no se ve en los pueblos el amor a la libertad que antes tenían[10].

Señalaremos tan sólo dos cosas a propósito de este texto decisivo, que censura la realidad histórica del cristianismo como inútil y contraproducente para el Estado y la educación política de los ciudadanos, como una adormidera de las virtudes cívicas: 1.º) hay mucha *ironía* en esto de reconocer al cristianismo y a su fin trascendente o ultramundano la expresión de la verdad; hay en ello sin duda *disimulo*, pero aun en el caso de que Maquiavelo sea sincero, se registra una contradicción entre el cristianismo (la presunta verdad) y el mundo (la política y sus implicaciones). Es una contradicción de la que todavía se hará eco Rousseau en el mencionado capítulo de *El contrato social* y que asume positivamente Erasmo (pensemos en obras como *El Enquiridión o manual del caballero cristiano* o como el adagio *Silenos de Alcibíades*) planteando desde la contradicción la necesidad de superarla mediante la realización de una política efectivamente cristiana (véase su obra *Educación del príncipe cristiano*, de 1517, es decir, contemporánea a estas páginas de Maquiavelo). Más importante para nuestra argumentación es quizá el hecho de que esa contradicción había quedado también positivamente asumida por San Agustín en *La ciudad de Dios*, donde se contraponía y subordinaba la gloria mundana y los valores políticos que habían constituido el norte de la conducta romana a la verdadera gloria y valores[11]. Señalaremos en segundo lugar que allí

[10] *Ibid.*, pp. 188ss.
[11] Véase *La ciudad de Dios* V, 12 y 15.

donde –como es el caso de Maquiavelo– no se considera posible ni deseable el abandono del mundo y de «la realidad efectiva de las cosas», sólo cabe adaptar el cristianismo al mundo, es decir, interpretar la religión cristiana en clave política, para lo cual se recurre al expediente retórico de que ello está en consonancia con el sentido original, fundacional, de la misma, siendo su expresión apolítica una deformación (Maquiavelo habla de «falsas interpretaciones»). En cualquier caso no cabe otra vía que la reforma en clave política de una religión estructuralmente disfuncional en lo político, pero que es la única existente; al mismo tiempo la necesidad política de no escandalizar la conciencia religiosa impone el expediente de presentar dicha «reforma» como vuelta al origen puro frente a la inautenticidad de la disfuncionalidad. Es posible conectar esta política religiosa o este uso político de la religión cristiana con otro de los textos maquiavelianos que mayor escándalo produjeron en la ortodoxia y que más incidieron en el libertinismo; me refiero al capítulo XVIII de *El príncipe* con su caracterización de la religión como *apariencia* o máscara del poder. Efectivamente, la religión, por su eficacia política ante la multitud o pueblo, es un *ordine* que debe ser mantenido en perfecto estado, con el máximo de crédito en las conciencias[12]; por ello el poder no puede sino *aparentar* la plena reverencia y obediencia, el más fiel y escrupuloso respeto de la religión[13]. Ahora bien, como la praxis política efectiva del poder está determinada por la *necesidad* (por la cadena causal de las ambiciones enfrentadas), el poder actuará (*será*) según ésta y no según la religión, *aparentando* siempre el respeto de esta última[14].

Finalmente, para acabar este rápido examen de la concepción maquiaveliana de la religión, debemos tomar en consideración su actitud ante la Iglesia cristiana como poder temporal, esto es, ante lo que él llama «el principado eclesiástico», sometido a consideración bajo este nombre en el capítulo X de *El príncipe*. En este punto su concep-

[12] Cf. *Discorsi* I, §12: «Los que estén a la cabeza de una república o de un reino deben, pues, mantener las bases de su religión, y hecho esto, les será fácil mantener al país religioso, y por tanto bueno y unido».

[13] Véase *El príncipe*, cap. XVIII: «Debe, por tanto, un príncipe tener gran cuidado de que no le salga jamás de la boca cosa alguna que no esté llena de las cinco cualidades que acabamos de señalar y ha de aparecer, al que lo mira y escucha, todo clemencia, todo fe, todo integridad, todo religión. Y no hay cosa más necesaria de aparentar que se tiene que esta última cualidad, pues los hombres en general juzgan más por los ojos que por las manos, ya que a todos es dado ver, pero palpar a pocos: cada uno ve lo que pareces, pero pocos palpan lo que eres y estos pocos no se atreven a enfrentarse a la opinión de muchos, que tienen además la autoridad del Estado para defenderlos», trad. de M. A. Granada, Alianza Editorial, Madrid 1981.

[14] *Ibid.*, y *Discorsi* I, §14.

ción es rotundamente negativa y no por la misma razón, por ejemplo, que en Erasmo, esto es, porque con su transformación en poder temporal o en Estado la Iglesia cristiana se haya negado a sí misma al abandonar la misión y dimensión conferidas por Cristo, sino en virtud de la misma racionalidad y necesidad políticas que determinan la valoración del ejercicio político de cualquier Estado. Por ello y desde el punto de vista de los intereses políticos italianos, la acción histórica de la Iglesia merece un juicio rotundamente negativo porque la Iglesia ha impedido con su fuerza la emergencia de un poder unificador y ella tampoco ha sabido ni podido cumplir ese papel, con el resultado de que ha entregado Italia a «los bárbaros»[15].

Esta concepción de la religión y este juicio sobre la religión cristiana se integrarán en el pensamiento libertino en unión de la concepción de Pomponazzi; recordemos su común ubicación en el primer estante de la «biblioteca del libertino», según el padre Garasse. Efectivamente, Pomponazzi, filósofo aristotélico rigurosamente contemporáneo de Maquiavelo, sostiene dentro de la tradición averroísta, una concepción de la religión afín y complementaria de la del secretario florentino: la religión –inferior teoréticamente a la filosofía– es una estructura de creencias e instituciones forjada por el legislador con el fin de articular políticamente al vulgo sometido a las pasiones e inducirlo a la virtud que no puede alcanzar por la debilidad en él de la instancia racional; la religión, todas las religiones, son organismos sublunares gobernados por los astros y sometidos a un proceso de generación y corrupción –una idea también expresada por Maquiavelo en otro capítulo que incidirá asimismo sobre el libertinismo, el capítulo II, §5 de los *Discorsi*, en el que se presenta la doctrina de la eternidad del mundo y la sucesión histórica de las *sectas* o religiones[16]–; la finalidad de las religiones es político-pedagógica en una dimensión puramente natural, inmanente, de la existencia humana, puesto que la trascendencia (la inmortalidad del alma y la remuneración *post mortem*) no es sino un *mito* urdido por el legislador religioso y destinado a incitar a la virtud

[15] Véase especialmente *Discorsi* I, §12.

[16] Hemos expuesto con un cierto detalle la sintonía conceptual de Maquiavelo y Pomponazzi en este punto en nuestro libro ya citado *Cosmología, religión y política en el Renacimiento*, cap. 6 C-D. Con posterioridad ha insistido en la conexión del pensamiento maquiaveliano con la cosmología naturalista contemporánea A. J. Parel en su obra *The Machiavellian Cosmos*, New Haven-Londres 1992 (para la derivación cosmológica de la religión véase en concreto el cap. 3). Sobre la adhesión maquiaveliana a la eternidad del mundo y sus implicaciones ha escrito un lucidísimo trabajo G. Sasso, «De aeternitate mundi (*Discorsi* II, §5)», recogido en Sasso, *Machiavelli e gli antichi*, vol. I, Milán-Nápoles 1987, pp. 167-399.

y alejar del vicio, un mito que el filósofo, el sabio, el individuo emancipado de las creencias vulgares (el *libertino*) conoce perfectamente, al tiempo que en su conducta exterior ante el vulgo *aparenta* creer en él y lo respeta, porque es consciente de la función político-pedagógica de dicha creencia mítica ante la multitud ignorante y de los efectos disolventes que, sin solución alternativa, traería consigo la debilitación de dicha creencia entre el vulgo. La Ilustración no es un fenómeno de masas, sino una empresa privada, elitista, de liberación individual de la que el vulgo, en tanto que tal, está excluido.

2. Giordano Bruno

Giordano Bruno no hace nunca mención de Maquiavelo. ¿Tiene, por tanto, algún sentido ponerlo en relación con el pensamiento del secretario florentino y tomarlo en consideración en el marco de la «herencia de Maquiavelo»? Mi respuesta es afirmativa por varias razones. En primer lugar, no podemos olvidar el hecho de las cautelas de la escritura filosófica en la época moderna ante la censura y persecución, fenómeno del que nos ha advertido lúcidamente Leo Strauss en su obra *Persecution and the Art of Writing*[17]. Además, siguiendo la costumbre de la época, Bruno es parco y reacio a la hora de citar a autores contemporáneos, especialmente cuando esos autores son intelectualmente afines a él. Conocemos, por lo demás, la tendencia de Bruno a citar sin reconocer la procedencia y modificando la cita en un juego lingüístico que pone de manifiesto, para el lector avisado, a la vez la dependencia y la ruptura filosófica, la inserción en una tradición y al mismo tiempo la modificación conceptual decisiva de la misma en el propio pensamiento: es el caso de Copérnico, del Cusano; es el caso de Ficino[18]. En la *Expulsión de la bestia triunfante*, por ejemplo, Bruno no hace mención ni de Lutero, presente como antagonista, ni de Erasmo, cuyo *De libero arbitrio* le ha procurado importantes elementos en la crítica de la concepción luterana (paulina) de la ley, cuyos adagios le han dado referencias cultas para guiar al lector en la crítica del cristianismo y cuyo *Elogio de la locura* le ha procurado un texto decisivo para

[17] L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, Nueva York 1952.

[18] Sobre esta relación con Ficino véase M. A. Granada, «Giordano Bruno et la *dignitas hominis*: présence et modification d'un motif du platonisme de la Renaissance», *Nouvelles de la Republique des Lettres* 12 (1993), pp. 35-89; R. Sturlese, «Le fonti del *Sigillus sigillorum* del Bruno, ossia: il confronto con Ficino a Oxford sull'anima umana», *Nouvelles de la Republique des Lettres* 13 (1994), pp. 89-167.

transferir la crítica de la caza a la crítica de la Eucaristía, de la misa católica y, en general, de la noción misma de sacrificio como vía de acceso y reconciliación con la divinidad[19]; tampoco menciona a Calvino de cuya *Institutio* se ha valido para la crítica del sacerdocio y de la misa católicas, pero llevando la crítica, más allá de Calvino, hacia la crítica de Cristo y de los fundamentos de la religión cristiana, del sacerdocio y sacrificio de Cristo[20]. No es extraño, en estas circunstancias, que tampoco se haga mención del nombre de Maquiavelo, a la sazón estigmatizado ya como encarnación del demonio por toda una literatura controversística, tanto católica como reformada. Aducir su nombre, como el de tantos otros, representaba dar motivos de entrada a la polémica, sin ninguna utilidad. Aunque, ciertamente, no se ha descubierto todavía ejemplos de utilización textual tan iluminantes como los señalados con anterioridad, nos parece que en la obra de Bruno –y en concreto en los diálogos italianos a los que limitaremos nuestra atención: *La cena de las cenizas* y la *Expulsión de la bestia triunfante*– se presenta una teoría de la religión, una crítica de la religión cristiana y una alternativa al principado eclesiástico o al poder temporal del Papado (en suma: los tres puntos que nosotros hemos aislado en Maquiavelo) que se construyen y se orientan conceptualmente en la dirección de Maquiavelo, aunque se articulen y conecten en lo positivo con tradiciones de pensamiento afines a Maquiavelo y presentes en él, pero distintas (caso del averroísmo y de Pomponazzi, como hemos visto) y se desarrollen en la crítica atendiendo a hechos nuevos, pero decisivos, a los que Maquiavelo no había concedido atención, como es el caso de la Reforma y sus efectos en el plano civil y político[21]. Vamos a tratar de desarrollar (*entwickeln*) a continuación los diferentes puntos de esta enrollada madeja.

Religión y filosofía en «La cena de las cenizas»: un averroísmo consecuente

En el diálogo cuarto de *La cena de las cenizas* Bruno defiende la cosmología copernicana de una tierra en movimiento frente a uno de los

[19] Véase M. A. Granada, «De Erasmo a Bruno: caza, sacrificio y metamorfosis en la divinidad», *La Balsa de la Medusa* 23 (1992), pp. 95-114.

[20] Véase nuestro artículo citado en la nota anterior y A. Ingegno, *Reggia pazzia. Bruno lettore di Calvino*, Urbino 1987.

[21] El carácter de Maquiavelo, concretamente de los *Discorsi*, de «fuente» (naturalmente no exclusiva) de la filosofía bruniana de la religión y de su crítica del cristianismo ha sido afirmado por M. Ciliberto. Véase su importante obra *La ruota del tempo. Interpretazione di Giordano Bruno*, Roma 1986, pp. 176-8 y más recientemente su *Giordano Bruno*, Roma-Bari 1990, pp. 128-33.

argumentos más frecuentemente aducidos en su contra desde hacía ya cuarenta años: la autoridad de la Biblia, que inequívocamente habla de una tierra inmóvil y de un sol en movimiento en torno a ella. A nosotros no nos interesa ahora la neutralización de dicho argumento mediante el recurso a una variante de la *teoría de la acomodación*, según la cual el autor del texto sacro se acomoda o adapta al nivel de conocimiento del vulgo (mera experiencia sensible, sentido común) sin cuidarse de la efectiva realidad de las cosas naturales, que deben ser objeto de estudio y descubrimiento de los filósofos mediante la razón y una observación cuidada. Lo que nos interesa es la premisa filosófica que subyace a su uso de la acomodación y que podemos denominar, en una caracterización rápida, como «averroísmo» en la concepción de la relación entre filosofía y religión y en la concepción de la religión misma, un averroísmo que coincide conceptualmente con la teoría maquiaveliana de la religión y que deberemos ver si se amplía con contenidos más específicamente maquiavelianos.

En estas importantes páginas de *La cena de las cenizas*[22] Bruno dice que la Escritura (cualquier texto sacro o fundacional de cualquier religión) ha sido dada por el «divino Legislador» y en otros momentos designa al autor como «los dioses» o «los hombres divinos»; en ningún momento –y es muy significativo– habla de Dios sin más. Podemos concluir que Bruno piensa que la religión y su texto sacro no son una directa e inmediata donación divina, sino de una instancia inferior, a medio camino entre el vulgo y la divinidad última. Más importante para nuestro problema es que el destinatario de la religión y de la escritura sagrada (por tanto, del cristianismo y de su Escritura) es el vulgo y no toda la humanidad y ello es así porque el sabio (el filósofo) no las necesita, dado que por sí mismo, por el ejercicio activo de la razón, por la filosofía, conoce en la forma más perfecta posible (la forma del conocimiento conceptual y demostrativo de la ciencia) aquello que la religión y la Escritura aportan al vulgo porque éste no lo puede adquirir de ningún otro modo, dado su nivel cognoscitivo infrarracional: la ley moral, los valores, la norma de la acción[23]. Pero demos la palabra al propio Bruno:

> Los libros divinos concedidos al servicio de nuestro entendimiento [...] establecen mediante leyes, en beneficio de nuestra mente y ánimo, la con-

[22] Giordano Bruno, *La cena de las cenizas*, trad. de M. A. Granada, Alianza Editorial, Madrid 1987, pp. 133-7. Remito a la lectura de estas páginas para una exégesis de todos sus puntos que aquí obviamente no podemos llevar a cabo.

[23] Aunque no directamente pertinente a nuestro tema, se me permitirá que remita a la conclusión de la epístola proemial a *Del infinito: el universo y los mundos*, verdadero

> ducta en lo relativo a las acciones morales [...]. Quien quiera dar al conjunto del vulgo la *ley* y forma de vida, si usara términos entendidos únicamente por él y unos pocos más, atendiendo y tratando cuestiones indiferentes al fin para el que se establecen las leyes, no cabe duda de que parecería que no dirige su doctrina a todo el mundo y a *la multitud (que es para quien se establecen las leyes),* sino a sabios, a espíritus nobles y a quienes son verdaderamente hombres, los cuales hacen lo que conviene sin necesidad de ley. Por eso dijo *Algacel* (filósofo, sumo pontífice y teólogo mahometano) que *el fin de las leyes no es tanto buscar la verdad de las cosas y especular, como la bondad de las costumbres, el provecho de la civilización, la concordia entre los pueblos, y la conducta con vistas al bienestar de la convivencia humana, el mantenimiento de la paz y el progreso de los Estados*[24].

Extraigamos en forma de breves y rápidas tesis lo fundamental de este párrafo con vistas a nuestro problema: 1.°) la religión es una *ley*, es decir, no un enunciado de la verdad, sino un sistema de normas con una finalidad pragmática: conseguir un comportamiento determinado en el cuerpo social; es un instrumento pedagógico-político destinado al vulgo y a su elevación moral y política; 2.°) la religión es teoréticamente inferior a la filosofía y –ampliamos nosotros– en la medida en que la política es filosofía (ciencia de gobernar y conservar el Estado), la religión está sometida a y es instrumento de la política, la cual conoce su verdad y su función; conoce la verdad de su origen y su función mundana, social, esto es: su carácter *civil* al servicio del Estado; 3.°) este carácter civil y político de la religión es establecido rotundamente por Bruno en la conclusión del pasaje citado: la religión tiene como finalidad la formación de *buenos ciudadanos*; esto implica que será buena y verdadera aquella religión-ley que alcance su fin propio y produzca buenos ciudadanos, la paz social en la perspectiva del progreso; mala y falsa será aquella otra que produzca lo contrario: malos ciudadanos, perezosos, indolentes, inactivos; discordia civil y descomposición político-social; 4.°) les habrá sorprendido a Vds. que Bruno haya nombra-

manifiesto de la filosofía bruniana, para una elocuente expresión de esta dimensión de la filosofía de vía racional y autónoma a la «verdadera moralidad» e incluso de comunión con la divinidad a través de la contemplación de la naturaleza. Cf. G. Bruno, *Del infinito:el universo y los mundos*, trad. de M. A. Granada, Alianza Editorial, Madrid 1993, pp. 88ss.: «Gracias a esta contemplación [...] tendremos la verdadera vía a la verdadera moralidad [...] nos habremos hecho verdaderos contempladores de la historia de la naturaleza [...] y regulados ejecutores de las leyes divinas, que están esculpidas en el centro de nuestro corazón [...]. Ésta es la filosofía que abre los sentidos, contenta el espíritu, exalta el intelecto y reconduce al hombre a la verdadera beatitud que puede tener como hombre».

[24] *Ibid.*, pp. 133ss. (cursiva nuestra).

do como aval de su concepción de la religión a Algacel, el pensador religioso árabe crítico del racionalismo filosófico y de las posiciones afirmadas por Bruno. ¿Qué explicación podemos dar a este lapsus? Sencillamente, se trata de un artilugio para nombrar *a contrario* al verdadero inspirador de Bruno, que no es otro que Averroes, el refutador de Algacel con su *Destrucción de la «Destrucción»* y el formulador de la concepción de la religión que a través de la versión latina de esta obra y a través de la tradición averroísta latina llega hasta Bruno. Avala la filiación averroísta de Bruno la fórmula según la cual «los sabios [...] son verdaderamente hombres», que expresa la tesis averroísta de que la humanidad se predica equívocamente del sabio y del vulgo ignorante, esto es, que sólo el sabio es propiamente hombre, porque sólo él vive de acuerdo con la razón y el intelecto, tesis que Pomponazzi (también averroísta en la concepción de la religión y de la filosofía) había hecho asimismo suya[25]. No es de extrañar que la cautela a la hora de poner su concepción del carácter civil de la religión bajo el manto del impío Averroes se extienda al nombre de Maquiavelo y que Bruno no se arriesgue a una polémica inútil, haciendo peligrar la difusión y penetración de su teoría de la religión por el descubrimiento de los padrinos[26]. Debemos ver, sin embargo, si hay más base para una vinculación doctrinal del averroísmo bruniano (averroísmo en este punto, lo cual no obsta para el enfrentamiento con Averroes y el averroísmo en otros puntos, como por ejemplo la cosmología y la concepción del alma) con el maquiavelismo, que –como hemos indicado– presentaba también conexiones con el averroísmo. Para ello debemos dirigir la mirada a otro diálogo de Giordano Bruno, concretamente a la *Expulsión de la bestia triunfante*.

[25] Véase L. Bianchi, «Filosofi, uomini e bruti. Note per la storia di una antropologia "averroista"», *Rinascimento*, sec. ser., XXXII (1992), pp. 185-201 (191, 198-200).

[26] Sobre la concepción averroísta de la religión en Bruno véase G. Spini, *Ricerca dei libertini. La teoria dell' impostura delle religioni nel Seicento italiano*, Florencia 1983, pp. 63-69, que sin embargo argumenta desde la *Expulsión*; F. Papi, *Antropologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno*, Florencia 1968, pp. 297-308, donde ya se señala la presencia real de Averroes tras la referencia instrumental y contradictoria a Algacel y se sostiene que el texto bruniano se apoya directamente en la *Destructio destructionum* del filósofo cordobés. Véase más recientemente R. Sturlese, «"Averroe quantumque arabo et ignorante di lingua greca...". Note sull' averroismo di Giordano Bruno», *Giornale critico della filosofia italiana* LXXI (LXX), 1992, pp. 248-75 (266-73), donde se profundiza en la interpretación de Papi. La filiación Averroes-Pomponazzi-Bruno en este punto ya había sido señalada por Bruno Nardi en su obra *Studi su Pietro Pomponazzi*, Florencia 1965, pp. 142ss. Hemos presentado nuevos y muy importantes testimonios del averroísmo de Bruno en M. A. Granada, «"Esser' spogliato dall'umana perfezione e giustizia"». Nueva evidencia de la presencia de Averroes en la obra y en el proceso de Giordano Bruno», en prensa en *Bruniana de Campanelliana*.

Religión civil y crítica del cristianismo en la «Expulsión de la bestia triunfante»

1584 era un año *escatológico* para gran parte de la cultura europea cristiana de la segunda mitad del siglo XVI por un cúmulo de razones. Era el año de la séptima gran conjunción en Aries desde el comienzo del mundo hacía ya más de 5.500 años, según los cómputos cronológicos basados en la Biblia; dado, además, que la llamada Profecía de la casa de Elías y la Biblia parecían conceder al mundo una duración máxima de seis mil años que –*Christus dixit*, Mateo 24, 22– se abreviarían «por causa de los elegidos», esa cultura tendía a pensar que el fin del mundo (por lo demás viejo y decrépito ya, según la estimación general) no podía estar ya lejano y con él, a tenor de la Escritura, la segunda venida de Cristo en gloria para juzgar al mundo y abrir el destino definitivo de Cielo-Infierno. Que 1584 era una buena fecha, lo confirmaba que la siguiente gran conjunción en Aries debería esperar 800 años, con lo cual se rebasaría la cifra máxima de seis mil años; que el número 7 de la gran conjunción se hallaba en armonía con el séptimo día de la Creación destinado al *descanso*; que el Verbo se había encarnado en Jesús o la primera venida de Cristo había tenido lugar con ocasión de la quinta gran conjunción en Aries. Por si faltaba poco otros datos tendían a confirmar en el *nuevo cielo* que se configuraba a partir de 1584 el tiempo escatológico: la excentricidad de la órbita solar se acercaba al valor mínimo; con el descubrimiento y predicación del Evangelio en América parecía haberse llevado la palabra de Cristo a los últimos hombres, con lo que ya podía *venir el fin*, según lo anunciado por Cristo (Mateo 24, 12); las sorprendentes y extraordinarias novedades celestes contemporáneas (especialmente la *nova* de 1572 y el cometa *celeste* de 1577, interpretados como milagros de la omnipotencia divina por su incompatibilidad con el orden natural aristotélico) parecían ser «las señales en el cielo» de que hablaban la Escritura y las profecías sibilinas como nuncios del formidable día final de la ira. En estas condiciones no sorprende que toda una literatura anunciara para 1584 y siguientes años la segunda venida de Cristo, el juicio final y el fin del mundo creado[27].

[27] Sobre estos puntos véase nuestro Prólogo a Giordano Bruno, *Expulsión de la bestia triunfante*, trad. de M. A. Granada, Círculo de Lectores, Barcelona 1995, §1. Hemos estudiado en profundidad toda esta problemática en «Cálculos cronológicos, novedades cosmológicas y expectativas escatológicas en la Europa del siglo XVI», *Rinascimento*, sec. ser., XXXVII (1997), pp. 357-435.

Cuando publica en 1584-5 el grupo de seis diálogos italianos, que constituyen en realidad una obra unitaria y de los cuales en 1584 aparecen los cuatro primeros (*La cena, De la causa, Del infinito* y *Expulsión)*, Bruno se propone subvertir esas expectativas mediante una filosofía radicalmente contraria que implica la desescatologización e incluso la descristianización del universo. Si algo se anuncia, es la apertura de un nuevo ciclo en el universo eterno y homogéneo; un ciclo en el que al error cosmo-ontológico de Aristóteles, que ha hecho posible la falsedad e impostura de la religión cristiana, sucederá el redescubrimiento de la verdadera imagen del universo, de su relación con la divinidad y del acceso del sujeto humano a ésta en y a través de la naturaleza: un universo infinito en el espacio y en el tiempo, homogéneo, formado por una infinitud de sistemas solares; un universo que es efecto necesario y necesariamente infinito de la infinita potencia divina que lo produce necesariamente y en él se expresa y explica como causa y principio inmanente, de manera que el universo resulta ser su Hijo unigénito, su Verbo y el único mediador entre el hombre y una divinidad accesible sólo en la naturaleza. Se efectúa así la liberación de la filosofía, que recupera su dimensión de vía autónoma del sabio hacia la unión con la divinidad mediante la contemplación de la naturaleza infinita, y se constituye un sujeto libre de toda tutela religiosa, un verdadero preludio del *esprit fort* libertino[28], el cual reconoce, no obstante, como ya hemos señalado, la necesidad y utilidad de la religión para la convivencia civil, para el vulgo anclado en la sensibilidad y en las pasiones, incapaz de efectuar ese ascenso al principio a través de la indagación racional de la naturaleza[29]. En un momento histórico en el que las discordias teológicas en el seno del cristianismo (disputas sobre la libertad y predestinación o sobre la presencia de Cristo en la eucaristía)[30]

[28] Cf. *supra* nota 23.

[29] Para una exposición algo más extensa del programa filosófico de Bruno en los diálogos italianos véase nuestro mencionado Prólogo a *Expulsión*, ed. cit., §2. Sobre la demostración de la infinitud necesaria del universo y sus implicaciones teológicas y antropológicas permitásenos remitir a nuestros trabajos «Il rifiuto della distinzione fra *potentia absoluta* e *potentia ordinata* di Dio e l'affermazione dell'universo infinito», *Rivista di storia della filosofia* 49 (1994), pp. 495-532; «L'infinité de l'univers et la conception du système solaire chez Giordano Bruno», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 82 (1998), pp. 243-75.

[30] Sobre el primer punto véase *Del infinito*, ed. cit., pp. 120-22; sobre la discusión en torno a la presencia de Cristo en las especies eucarísticas (que será objeto de una consideración sarcástica en la *Expulsión*, en el marco de las constelaciones del Erídano y la Liebre) Bruno hablará verbalmente a Guillaume Cotin en 1586. Cf. V. Spampanato, *Vita di Giordano Bruno con documenti editi ed inediti*, reimpr. Roma 1988, p. 652 (Documentos parisinos, II): «Il [Bruno] dit que facilement les troubles de la religion seront ostées, quand on ostera ces questions, et dit espérer que bien tost en sera la fin».

amenazaban con disolver todos los vínculos sociales (familiares y políticos) y estaban precipitando al mundo en el enfrentamiento civil con el hundimiento de la civilización, Bruno considera que la reforma cosmológico-metafísico-teológica o más sencillamente filosófica, debe completarse con una reforma religiosa que ponga fin a esa situación y devuelva a la religión su función y carácter de *ley* civil garante de la convivencia pacífica y forjadora de un ciudadano *virtuoso* en el marco de la existencia mundana. La obra en la que Bruno desarrolla esta reforma es precisamente la *Expulsión de la bestia triunfante,* cuyo título –que evoca y subvierte imágenes del Apocalipsis cristiano– indica la *expulsión* de la *bestia* cristiana (de los componentes viciosos del cristianismo, nocivos en el comportamiento social del individuo) *triunfante* en el periodo de error aristotélico, es decir, la crítica del cristianismo; indica también –en un nivel de lectura inferior, pero efectuado en la época y, en mi opinión, de acuerdo con el texto de la *Expulsión*[31]– la transferencia del poder temporal del Papado al príncipe legítimo como único detentador del poder político, en suma la crítica del «principado eclesiástico». Apreciamos así la presencia en Bruno de los puntos segundo y tercero señalados en Maquiavelo. La continuidad conceptual con el pensamiento del secretario florentino, la inserción de su teoría de la religión como *ordo* civil y de su crítica del cristianismo en el marco teórico del averroísmo, adquieren plena evidencia, con el añadido de una filiación textual, en la defensa bruniana de la religión romana como óptima religión civil en oposición a la inútil y nociva religión cristiana.

La *Expulsión* presenta la Verdad, Prudencia y Sabiduría como fundamento de la reforma moral que debe producir un sujeto social virtuoso. Sobre ellas se apoya la Ley, «porque no es verdadera ni buena aquella ley que no tiene por madre a la Sabiduría y por padre al intelecto racional»[32]. No nos puede sorprender, a partir de lo visto en *La cena de las cenizas,* que a través de la Ley Bruno efectúe de hecho un tratamiento de la religión, pues ésta es sencillamente Ley. La genealogía ideal que le atribuye nos indica que estamos ante una concepción de la religión como ley *racional, natural* (en el caso de la buena religión), opuesta a una concepción irracional (el misterio) y sobrenatural en el caso de la religión mala o nociva. A lo largo de las páginas que

[31] Se trata de la interpretación protestante del título de la obra como dirigido contra el Papa. Cf. la carta de G. Schopp del 17 de febrero de 1600: «Postea Londinum profectus, libellum istic edit de *Bestia triunfante,* h.e. de Papa, quem vestri [los protestantes] honoris causa bestiam appellare solent», en Spampanato, *op. cit.,* p. 800.

[32] *Expulsión,* cit., p. 622 (damos la paginación de la edición italiana Gentile-Aquilecchia, recogida al margen de la traducción castellana).

dedica al tema en los diálogos I, 3 y II, 1 de la *Expulsión*, Bruno reitera y amplía su concepción de la religión como ley destinada a la multitud con vistas a una conducta virtuosa en pro de la utilidad pública. El discurso procede en la forma de una defensa de la religión de las obras y de la justicia activa frente a una religión de la fe y de la justicia pasiva, es decir: en la forma de una crítica de la concepción luterano-paulina (cristiana) de la ley como *cognitio peccati* (*Romanos* 3, §20), como mandato divino de imposible cumplimiento para manifestar a la conciencia pecadora e impotente que la única justicia es la pasiva o imputada en virtud de la fe en Cristo y del nulo valor meritorio de las obras. Pero demos la palabra al propio Bruno:

> Dos son las manos con las que toda ley tiene el poder de obligar: la una es la de la justicia, la otra la de la posibilidad y cada una de ellas está moderada por la otra, dado que si bien hay muchas cosas posibles que no son justas, nada sin embargo es justo que no sea al mismo tiempo posible [...]. No debe ser aceptada ninguna ley que no tenga por finalidad la convivencia humana [...] no debe ser aprobada ni aceptada aquella institución o ley que no aporta utilidad y ventaja, que no conduce al fin óptimo y no podemos comprender un fin mayor que el de enderezar los ánimos y reformar los ingenios de tal manera que produzcan frutos útiles y necesarios para la convivencia humana [...]. Hemos llegado a tal extremo (¿quién habría podido creer jamás que tal cosa fuera posible?) que debe tenerse especialmente por religión aquella que juzga la realizacióm y acción de buenas obras como algo mínimo y despreciable y como un error, llegando a decir incluso que los dioses no se preocupan por ellas y que los hombres no son justos por ellas, por muy grandes que sus obras puedan ser [...]. Pero no temas, porque el mundo caerá en la cuenta fácilmente de que tal cosa no se puede tolerar, del mismo modo que se puede percatar fácilmente de que no es posible subsistir sin ley y sin religión[33].

La religión cristiana se evidencia así, a través de su expresión reformada, como una religión inútil y nociva desde la perspectiva de la finalidad pedagógico-política, que es la esencia de la religión; es, por tanto, una mala religión e incluso una anti-religión. No es extraño que Bruno perciba una contradicción entre el fin político, social, mundano, de toda buena religión y el fin trascendente de la religión cristiana, su desprecio de la gloria mundana y su carácter mistérico (irracional, absurdo) expresado en la exclusiva gloria de Dios manifiesta en el presunto autosacrificio redentor de Cristo: la divinidad, dice Bruno,

[33] *Ibid.*, pp. 654ss. Para ésta y sucesivas referencias remitimos también a la anotación que acompaña a la traducción citada.

> ha impuesto al juicio [el poder político que aplica la ley] la defensa y cuidado de la verdadera ley y la destrucción de la inicua y falsa, dictada por genios perversos y enemigos de la tranquilidad y felicidad de la sociedad humana. Ha mandado al juicio que, unido a la ley, no extinga, sino que en la medida de lo posible encienda el apetito de gloria en los pechos humanos, porque él es el único y eficacísimo aguijón que suele incitar a los hombres y enfervorizarlos a acometer aquellas gestas heroicas que aumentan, conservan y fortalecen las repúblicas [...]. Los nuestros de la falsa religión a todas estas glorias las llaman vanas y dicen que solamente hay que gloriarse de no sé qué tragedia cabalística[34].

La concepción averroísta de la religión se articula así a una crítica de la religión cristiana como error de consecuencias históricas muy perjudiciales en el plano político-moral, que es siempre el nivel de la religión. Llegados a este punto y a la magnificación que acabamos de leer de la buena religión civil que «enciende el apetito de gloria» para «acometer gestas heroicas» socialmente beneficiosas, tampoco nos extrañará ver a Bruno proceder a una loa de la religión romana como ejemplo preclaro de esa religión y causa de la grandeza de Roma:

> Que se guarde [el juicio] de prometer honor y premio de vida eterna e inmortalidad a aquellos que aprueban los pedantes y embusteros [*i.e.* los teólogos reformados], sino a aquellos que por emplearse en la perfección del intelecto propio y ajeno, en el servicio a la comunidad, en la observancia expresa de los actos de magnanimidad, justicia y misericordia resultan gratos a los dioses, los cuales por esa razón exaltaron al pueblo romano por encima de los demás, ya que con sus magníficas gestas supieron conformarse y asemejarse a ellos más que las otras naciones, perdonando a los sometidos, debelando a los soberbios [cita de *Eneida*, VI, 853], remitiendo las injurias, no olvidando los beneficios, socorriendo a los menesterosos, defendiendo a los afligidos, alzando a los oprimidos, refrenando a los violentos, promoviendo a los dignos, abatiendo a los delincuentes, sembrando entre ellos el terror y finalmente exterminándolos con látigos y segures y ensalzando a los otros con honor y gloria mediante estatuas y colosos. Por eso consiguientemente se mostró aquel pueblo más refrenado y alejado de los vicios de incivilidad y barbarie y más excelente y dispuesto a generosas empresas que cualquier otro pueblo que se haya visto jamás. Y mientras tal fue su ley y su religión, tales fueron sus costumbres y acciones, tal su honor y su felicidad[35].

[34] *Ibid.*, p. 655.
[35] *Ibid.*, pp. 659ss.

Es evidente que esta superioridad y bondad de la religión romana, fuente de la grandeza de Roma, sobre la religión cristiana (la cual «impide la convivencia, disipa las concordias, disuelve las uniones, rebela a los hijos contra los padres, a los siervos contra los señores, a los súbditos contra los superiores, suscita el cisma entre unos pueblos y otros»[36]) coincide plenamente con las tesis de Maquiavelo en *Discorsi* II, §2 y revela incluso una lectura. Pero nos parece también evidente que la enseñanza de Maquiavelo se incorpora en el marco más fundamental y filosófico de aquella doctrina averroísta que Bruno ha asimilado previamente. Y sólo un detalle quisiera señalar, no carente de significado: Bruno es, ciertamente, maquiaveliano, pero no quiere tanto explicitar ese punto, que podría granjear problemas, como poner *maquiavélicamente* al lector ante un texto autorizadísimamente cristiano que avala su teoría maquiaveliana: a través de la cita de la *Eneida* Bruno remite muy posiblemente a San Agustín (*De civitate Dei* V, 12, 2 y capítulos siguientes), donde el santo reconoce que el imperio mundano fue el galardón divino a la virtud mundana de los antiguos romanos:

> Si este Dios no les concediese ni siquiera la terrena gloria de lograr un magnífico imperio, no les daría la paga a sus buenas artes, es decir, a sus virtudes, mediante las cuales se esforzaban por conseguir una gloria tan brillante [...]. De hecho, estos hombres llegaron a desprenderse de su fortuna por la colectividad, es decir, por el Estado y su tesoro público; frenaron su codicia, miraron sin interés alguno por el bien de la patria; estaban inmunes de todo delito y de todo vicio castigados por sus leyes [...]. No tendrán por qué quejarse de la justicia del supremo y verdadero Dios: «ya han cobrado su paga»[37].

El mismo padre de la Iglesia latina reconoce, pues, la excelencia de la religión romana al reconocer la excelencia de la virtud civil por ella producida. Bruno adapta San Agustín a Maquiavelo, dejando caer tácitamente como irrelevantes y vanos para la religión civil destinada al vulgo el sobrenaturalismo y la trascendencia en virtud de los cuales se ofrece un premio eterno a cambio del desprecio del mundo y del rendimiento a Dios del culto y gloria que le es debido. Por el contrario, para Bruno, «es indigno, necio, profano y censurable pensar que los dioses buscan la reverencia, el temor, el amor, el culto y el respeto de los hombres por otro fin y utilidad que el de los hombres mismos, ya que al ser ellos gloriosísimos en sí y al no podérseles añadir gloria

[36] *Ibid.*, p. 661. Bruno se refiere a los efectos de la Reforma en la Europa del siglo XVI.
[37] *La ciudad de Dios* V, §15, trad. de S. Santamarta y M. Fuertes, BAC, Madrid 1988.

desde fuera, han hecho las leyes no tanto para recibir gloria como para comunicar la gloria a los hombres. Por eso las leyes y juicios están tanto más lejos de la bondad y verdad de la ley y del juicio cuanto más lejos están de ordenar y aprobar sobre todo lo que consiste en las acciones morales de los hombres con respecto a los otros hombres»[38].

Esta concepción de la religión civil y la crítica del cristianismo que le está asociada son consistentes con la posterior reivindicación en la *Expulsión...*, concretamente en la constelación del Capricornio, de la antigua religión egipcia y en general de la religión pagana, interpretada como monoteísmo inmanentista y en sentido evemerista. Según Bruno, la religión egipcia era una eficaz traducción mítica para el vulgo de la doctrina filosófica verdadera de la inmanencia divina a la naturaleza («*natura est deus in rebus*», se dice en p. 776) y de la metamorfosis o mutación incesante en el seno de la única sustancia universal. De acuerdo con ello, la religión egipcia perseguía correctamente el encuentro y apropiación de la divinidad en la naturaleza, que es el ámbito en que la divinidad se explica y se ofrece a los hombres:

> [...] la divinidad que se encuentra en todas las cosas es una, la cual se difunde y comunica en modos innumerables y por ello tiene nombres innumerables y por vías innumerables es buscada con razones propias y apropiadas a cada uno, mientras que se le rinde honor y culto con ritos innumerables, ya que innumerables son las clases de gracia que tratamos de conseguir de ella[39]; de esa forma, pues, aquel dios, en tanto que absoluto, nada tiene que hacer con nosotros, sino en la medida en que se comunica a los efectos de la naturaleza y es más íntimo a ellos que la naturaleza misma [...]. Por eso, según las razones especiales que querían disponerse para recibir la ayuda de Aquél, debían salir a su encuentro por la vía de las especies ordenadas, igual que quien quiere pan va al panadero[40].

Se trataba, en suma, de una religión en la que el vínculo con lo divino se daba en y a través de la naturaleza divina y que exhortaba al sujeto humano al movimiento y a la actividad, a la apropiación activa de la divinidad mediante la manipulación de su presencia en las cosas, con vistas al beneficio particular y al bienestar y cohesión sociales. No nos hemos alejado, pues, de la religión civil y mundana. Por eso Bruno continúa también aquí su polémica con el cristianismo como religión

[38] *Expulsión*, cit., pp. 656ss.
[39] *Ibid.*, cit., p. 781.
[40] *Ibid.*, p. 783.

que ha errado al volver la espalda a la naturaleza 1.°) buscando un imposible y ficticio, ilusorio, camino sobrenatural a la divinidad[41] y 2.°) adoptando una disposición espiritual pasiva, inactiva (lo que Bruno denominará en el diálogo siguiente *asinidad*)[42], que se traduce en el desprecio de los valores mundanos y en la santificación de valores socialmente inútiles e incluso nocivos, con el consiguiente deterioro social:

> Los egipcios, como saben los sabios, a partir de estas formas naturales exteriores de animales y plantas vivas, ascendían y (como muestran sus éxitos) penetraban en la divinidad. En cambio estos otros [los cristianos] a partir de los magníficos hábitos externos de sus ídolos [...] descienden luego hasta adorar en sustancia como dioses a quienes apenas poseen tanto espíritu como nuestras bestias, puesto que finalmente su adoración termina en hombres mortales, inútiles, infames, necios, vergonzosos, fanáticos, deshonrosos, infortunados, inspirados por genios perversos, sin ingenio, sin facundia y sin virtud alguna, que vivos no valieron para sí o para algún otro. Y aunque por su acción esté tan ensuciada y emporcada la dignidad del género humano que en lugar de ciencias esté impregnado de ignorancias más que bestiales, por lo que ha quedado reducido a ser gobernado sin verdaderas justicias civiles, todo ha ocurrido no por su prudencia, sino porque el destino da su tiempo y su vez a las tinieblas[43].

En cualquier caso Bruno no puede dejar de reconocer que esa religión egipcia «se ha perdido»[44] y que muerta está también la religión romana. Ahora sólo existe la religión cristiana, inútil y nociva desde el punto de vista social, tal como muestra la historia y el mundo contemporáneo. Por otra parte, Bruno ya nos ha dicho que el mundo «no puede subsistir sin religión»[45]. Es necesario, para superar la gravísima crisis europea, dada la insuficiencia del redescubrimiento filosófico de la verdad cosmo-onto-teológica, que no rebasa el marco de la comunidad filosófica, proceder a una reforma de la religión cristiana para hacerla políticamente eficaz, sin perjuicio de la libertad filosófica. Por eso la última parte de la *Expulsión* procede a un trabajo doble: al

[41] Lo cual ha traído consigo la seducción por la impostura de quien (Cristo) ha *cazado* realmente a los hombres ofreciéndose astutamente como víctima de su aparente caza sacrificial. Los cazadores de la inmortalidad han quedado en realidad cazados por una «fábula senil y bestial», por «una fe necia». Cf. nuestro artículo mencionado en nota 19.

[42] Véase Giordano Bruno, *Cábala del caballo Pegaso*, trad. de M. A. Granada, Alianza Editorial, Madrid 1991.

[43] *Expulsión*, p. 795.

[44] *Ibid.*, p. 784.

[45] *Ibid.*, p. 655, cit. *supra*.

mismo tiempo que se lleva a su culminación la crítica de los fundamentos del cristianismo, mostrando la falsedad e impostura de la divinidad de Cristo, de su doble naturaleza, del misterio eucarístico, del sacrificio redentor y sacerdocio de Cristo, se acepta la perduración en el vulgo de la fe cristiana como creencia ilusoria y fantástica, siempre que no se traduzca en principio de disolución social. De ahí, que en la misma constelación del Centauro que rechaza el dogma cristológico como misterio absurdo e ironiza sobre el autosacrificio redentor de Cristo, se acepte la conveniencia y utilidad política del cristianismo como religión del vulgo, aunque sólo sea porque no hay ninguna otra y sin perjuicio de que el destino depare en el futuro otra religión:

> En este templo celeste, junto al altar al que asiste, no hay otro sacerdote que él y ya lo véis con esa bestia que ha de ser ofrendada en la mano [...]. Y puesto que el altar, el templo, el oratorio es necesarísimo y sería inútil sin el administrante, que viva, pues, aquí, que aquí permanezca y persevere eternamente a no ser que el destino disponga otra cosa[46].

Esa permanencia, no obstante, estará condicionada a una severa reforma de sus contenidos, reforma a la que se alude en los siguientes términos:

> Donde persevera y queda confirmado en su sacristía el semidiós Centauro, se regula al mismo tiempo la divina Parábola, el Misterio sacro, la Fábula moral, el divino y santo Sacerdocio con sus fundadores, conservadores y ministros. De allí cae y es expulsada la fábula senil y bestial con su necia Metáfora, vana Analogía, caduca Anagogía, estúpida Tropología y ciega Interpretación figurada, con sus falsas cortes, conventos porcinos, sectas sediciosas, confusos grados, desordenadas órdenes, reformas deformes, purezas inmundas, sucias purificaciones y perniciosísimas bribonerías que se mueven en el campo de la ambición, donde la torva Malicia ocupa el primer puesto y la ciega y crasa Ignorancia se mueve a sus anchas[47].

Nos queda el tercer punto, la cuestión del *principado eclesiástico* o la posición ante el poder temporal del papa. No hay muchos lugares en la *Expulsión* ni en la obra de Bruno que hablen al respecto y lo hagan de una forma abierta. Sin embargo, dado el carácter informal de esta charla, que aspira sobre todo a provocar el debate e incitar a la investigación, me voy a atrever a proponer una conjetura al respecto.

[46] *Ibid.*, p. 825.
[47] *Ibid.*, pp. 569ss.

El encargado de plegar la religión cristiana a los requisitos sociales, devolviéndola a su marco legítimo, es el brazo armado del poder político, presentado a lo largo de la *Expulsión* con distintas imágenes: Juicio (en la constelación de la Corona Boreal), Fortaleza (constelación de Hércules), Solicitud (en Perseo), Milicia (en Orión). Y parece que Bruno considera que el poder político ha de asumir al mismo tiempo la autoridad religiosa. En efecto, la unificación de poder político y religioso (coherente con la concepción política de la religión) es planteada tácitamente por Bruno al final de la obra (después de aceptada la permanencia de la religión cristiana en la constelación del Centauro) en la constelación de la Corona Austral, denominándola también Tiara, símbolo del poder del papado[48]. Aunque la doble corona se concede al rey de Francia Enrique III (patrón de Bruno y en la casa de cuyo embajador en Inglaterra estaba alojado), podríamos pensar que el filósofo debía ver más bien como personificación del nuevo poder a Isabel de Inglaterra. En cualquier caso, este nuevo monarca, el príncipe ilustrado del presente y del futuro, liberado por la filosofía de la ilusión religiosa, pero consciente de la necesidad y utilidad política de la misma ante el vulgo crédulo, realizará la sumisión de la religión al poder político (el único poder en el cuerpo social) y a los fines mundanos de la sociedad, eliminados para siempre los conflictos sociales y políticos de origen religioso. El sacerdote, por su parte, deberá plegarse o ser obligado a plegarse al marco legítimo de la religión en las nuevas condiciones político-sociales establecidas por el poder político-religioso; deberá renunciar a la extralimitación que ha producido la discordia civil por la divulgación de las disputas teológicas y la instrumentalización del poder político en pro del triunfo de una facción teológica. Además, deberá afirmarse únicamente como ministro de un reino imaginario (el de la ilusión religiosa del cristianismo) a la vez que ejerce la función civil que le corresponde insertando en la masa de los creyentes los principios de la socialización y posibilitando el gobierno de la misma por el poder político[49].

Podríamos discutir si en este punto Bruno se contentaba con una política religiosa de corte *galicano*, compatible con la conservación del papado y de una cierta universalidad de la iglesia cristiana o bien iba decididamente en la dirección inglesa del Acta de Supremacía, es decir, de la constitución de la iglesia inglesa como iglesia nacional cuya cabeza la detentaba el monarca. Cuando Bruno califica el arte de la caza (el

[48] *Ibid.*, p. 826.

[49] Véase A. Ingegno: *La sommersa nave della religione. Studio sulla polemica anticristiana del Bruno*, Nápoles 1985, cap. XIII.

sacrificio religioso) como «locura regia» que constituye «una religión» que otorga «gran honor por ser verdugo matando, desollando, descuartizando y destripando una bestia salvaje»[50], ¿se está refiriendo veladamente a la asunción por el poder político, por Isabel de Inglaterra, del rango y función de sacerdote supremo y supremo oficiante de ese sacrificio, filosóficamente carente de contenido, pero edificador del vulgo por la instrumentalización política de su ilusión? Que Shakespeare presente en *Love's Labour's Lost*, pieza en la que se ha señalado la presencia de tantos motivos brunianos e incluso de Bruno mismo a través del personaje Berowne, a una princesa (con muchos rasgos de Isabel I) oficiando la caza-sacrificio de un ciervo cuya sangre –de origen celeste– es esparcida sobre la tierra, procurando a la celebrante «gloria» y «honor»[51], más allá de la aversión que le produce, es quizá algo más que una casualidad y acaso abone la tesis de un alineamiento bruniano con las posiciones anglicanas que teorizaría en el siglo siguiente Hobbes en su *Leviatán*. Pero lo que sí me concederán Vds., con toda seguridad, es que se trata de un problema complicado, difícil y delicado que vale más reservar para otro momento.

[50] *Expulsión*, cit., p. 812. Y cf. p. 813: «el ser verdugo de bestias salvajes procure honor, buena reputación y gloria».

[51] William Shakespeare, *Love's Labour's Lost*, IV, 1, 20-35; IV, 2, 1-7. Desarrollamos sugerencias comunicadas epistolarmente por Gilberto Sacerdoti, autor de un importante libro sobre la relación Bruno-Shakespeare: *Nuovo cielo, nuova terra. La rivelazione copernicana di «Antonio e Cleopatra» di Shakespeare*, Bolonia 1990. Para nuevos trabajos de Sacerdoti sobre el tema véase: «Cosa significa questo? Sopra uno "strano trucco" shakespereano in *Antonio e Cleopatra*», *Intersezioni* XII (1992), pp. 35-62 y «Tre re, Erode di Giudea e un bambino», *Intersezioni* XIV (1994), pp. 171-209.

VII. MAQUIAVELO Y LEIBNIZ: DOS CONCEPTOS DE ACCIÓN POLÍTICA[1]

CONCHA ROLDÁN

1. LEIBNIZ LECTOR DE MAQUIAVELO. EL VALOR DE LA HISTORIA

Generalmente, la historia de las ideas suele encasillar a Leibniz en media docena de tesis metafísicas, mientras presenta a un Maquiavelo volcado en la pragmática política; el primero aparece así entregado a elucubraciones filosóficas abstractas y trascendentes, y el segundo sólo interesado por las maquinaciones del poder. Sin embargo, si nos aproximamos a las biografías y a los escritos de Maquiavelo y Leibniz, observamos que ambos autores –a pesar de los casi dos siglos que los separan– tienen muchas más cosas en común de las que a primera vista parece. Ambos compartieron su dedicación a la política práctica, en su oficio de diplomáticos, así como su admiración por los textos clásicos (si bien la erudición de Leibniz superó en mucho a la de Maquiavelo[2]), y dedicaron gran parte de sus esfuerzos teóricos a su labor de historiadores[3]. Tampoco pasa desapercibido el hecho de que

[1] Presenté una versión inicial de este trabajo en el curso «La herencia de Maquiavelo: modernidad y voluntad de poder», dirigido por Roberto Rodríguez Aramayo y Jose Luis Villacañas, en la sede de la UIMP de Valencia entre el 4 y el 8 de marzo de 1996.

[2] «Maquiavelo fue un ferviente, aunque poco erudito, estudioso de las estructuras y líderes políticos de la Antigüedad», J. R. Hale, *Enciclopedia del Renacimiento italiano*, Alianza, Madrid 1984, p. 243. Citado por Manuel Carrera Díaz en su introducción a *Del arte de la guerra* de N. Maquiavelo, Tecnos, Madrid 1988, p. xxiii.

[3] Maquiavelo fue nombrado en 1519 cronista oficial de Florencia. Fruto de esta labor serán su *Discurso sobre los asuntos de Florencia tras la muerte de Lorenzo* (1520) y la *Historia de Florencia* (1525). Leibniz, por su parte, recibió el 10 de agosto de 1685 un documento formal de manos del duque Ernesto Augusto, donde se le concedía respaldo económico para que pudiera escribir la historia de la Casa de Brunswick-Lüneburg (cf. *G.W. Leibniz. Sämtliche Schriften und Briefe*, hrsg. von der Preuß. bzw. der Dt. Akad. der Wiss. zu Berlin, Darmstadt 1923ff. –en adelante A–, I, 4, 205-206); a partir de ese momento, la obligación oficial más importante de Leibniz pasó a ser la elaboración de esta historia, lo que le dio la oportunidad de viajar al sur de Alemania y Viena, así como a Italia, y de conocer a hombres de Estado y estudiosos influyentes; a comienzos de 1691, una vez nombrado director de la Biblioteca de Wolfenbüttel, comunica al duque que sus proyectos habían sido más lentos de lo previsto, pero que cuenta con completar el trabajo en dos años; sin embargo, fue en junio de 1707 cuando publicó el primer volumen del

ambos pensadores murieron en el más absoluto abandono por parte de sus contemporáneos, privados del reconocimiento intelectual, el éxito y la gloria, mientras que Florencia y Hannover reivindican ahora como hijos predilectos a aquellos que dejaron morir en la desilusión y el anonimato, como última lección impartida por la futilidad política, hija de la necesidad y la fortuna, que hoy encumbra para mañana arrojar al abismo. Un fenómeno que no fue desconocido al italiano ni al alemán, y que contribuyó a teñir de realismo sus obras teóricas: buenos conocedores de la psicología humana, saben por qué resortes se mueve el poder, cómo deben dirigirse a los poderosos para conseguir sus fines –o los de aquellos de quienes son emisarios– y la fugacidad de los resultados obtenidos.

Lo que este trabajo pretende es examinar más exhaustivamente la relación entre Maquiavelo y Leibniz, profundizando en las concomitancias y diferencias de ambos pensadores, analizando en fin qué aspectos de la filosofía práctica del pensador de Leipzig vienen a contraponerse, o acaso a completar, el concepto de acción política del florentino, partiendo de la prioridad que ambos conceden a la *actividad* sobre la *teoría* políticas; la política es algo que se hace, y las observaciones y los análisis llevan a la acción, esto es, al establecimiento de prácticas que sean útiles para el desarrollo de los Estados y la sociedad. Justamente por eso, el escollo con el que enseguida tropezamos es la asistematicidad y dispersión con que ambos autores exponen su teoría política.

Para proceder con un cierto rigor, y en buena lógica histórica, comenzaré aproximándome a la presencia efectiva de Maquiavelo en la obra de Leibniz. Esto es ¿qué cita Leibniz de Maquiavelo?, ¿qué podemos presuponer que ha leído de él?, ¿qué juicio le merece?[4]

Con toda seguridad, Leibniz tomó contacto con la doctrina de Maquiavelo a través de las enseñanzas de Jakob Thomasius. Al menos, la primera referencia (que yo conozca) que el pensador de Leipzig dedica al florentino, versa de 1663, en un comentario a la *Philosophia*

---

estudio histórico bajo el título *Scriptores rerum Brunsvicensium illustrationi*; con el paso de los años parece que la empresa que había comenzado con ilusión se iba convirtiendo en una pesada losa que le impedía dedicarse a sus intereses filosóficos y científicos; casi al final de su vida, en 1715, Federico I de Prusia le concedió un ayudante –Eckhart– para llevar a cabo su empresa, pero un año después moriría, dejando inconclusos los pretenciosos *Annales Imperii Occidentis Brunsvicensium illustrationi*.

[4] Puesto que apenas existe bibliografía que ponga en relación la obra de los autores que aquí nos ocupan, no quiero dejar de expresar mi agradecimiento al artículo de G. Gerber «Leibniz' Beziehung zu Machiavelli» (en *Der Staat*, 1967, Heft 3, pp. 367-76), que orientó mis primeros pasos.

practica de su maestro, aparecida en 1661. Allí escribe Leibniz: «Lo mismo que en la moral es odiado el nombre de Epicuro, así lo es en la política el de Maquiavelo. No determino si es una calificación justa o una injuria. Ni éste es lugar para ello. Con toda certeza son reprobables las doctrinas posteriores que hicieron a ambos famosos. Condeno, pues, a la escuela de Maquiavelo, pero que nadie suponga que absuelvo a los monarcómacos, a esos enemigos de Maquiavelo como libres de faltas, puesto que, a pesar de ser enérgicos impugnadores de aquella secta perniciosa, no comienzan ellos mismos la exposición de sus doctrinas políticas con menos funestos errores...»[5]. Se trata, como casi todas las notas de este periodo, de una repetición textual de las palabras de Thomasius, para quien son inaceptables los maquiavélicos por los siguientes motivos: 1) porque para ellos el fin del Estado no coincide con la persecución de la felicidad común, 2) porque sus criterios políticos se reducen a incrementar el poder del gobernante y a obtener el provecho y el beneficio mayor posibles, con lo que se deja de lado la actuación honrada, y 3) porque el derecho queda subordinado al principio de utilidad. Por otra parte, su oposición a los monarcómacos se enmarca en la discusión más amplia acerca del derecho de resistencia, porque el principio fundamental de este grupo descansa en conceder al pueblo el mayor poder, por lo que los reyes pueden ser castigados, e incluso condenados a muerte (tiranicidio) por sus errores, a pesar de que el pueblo esté subordinado al monarca por el derecho público. Los maquiavelistas, por el contrario, enseñarían que los monarcas son los únicos depositarios del poder frente a sus súbditos, aunque su poder descanse en el pueblo. Leibniz se mostraría más partidario de la opinión de Aristóteles y Grotius en este punto; con el primero, en cuanto que la soberanía no sólo puede encontrarse en el pueblo, sino también en un príncipe o en un gran consejo; con el segundo, porque no le parece que pueda legitimarse el derecho de resistencia más que en el caso de que los gobernantes tiendan manifiestamente a la destrucción del pueblo[6].

[5] A VI, 1, 63. El texto es un fiel reflejo del de J. Thomasius en su *Philosophia practica*, XXXII, I, 5.

[6] Leibniz añade, en un comentario al ensayo anónimo *Avis aux réfugiés* (1690) atribuido a Bayle, que «la mayor dificultad es reconocer este caso y que, por lo tanto es mejor estar preparado para sufrir los caprichos de los superiores que a introducir el desorden por resistirse a ellos, ya que habitualmente el remedio es peor que la enfermedad», cf. Grua, *Textes*, p. 886. Cf. al respecto carta al Landgrave (agosto, 1683), en A I, 3, 313. Sobre el derecho de resistencia en Leibniz, cf. E. Naert, *La pensée politique de Leibniz*, PUF, 1964, pp. 27-33.

Respecto a esta primera referencia de Leibniz, quiero subrayar tres cosas: 1) que está repitiendo casi textualmente las palabras de Thomasius y no podemos asegurar qué y cuánto ha leído hasta ese momento a Maquiavelo en directo; 2) que muestra una total ausencia de radicalismo en su enjuiciamiento, preludiando su eclecticismo, en virtud del cual en toda teoría, por perniciosa que sea, puede encontrarse algún pensamiento valioso, y 3) que se está haciendo una mayor referencia a la «secta» de los maquiavélicos que a Maquiavelo mismo. Esto último no es de extrañar, teniendo en cuenta que, tras la muerte de Maquiavelo, una corriente religiosa y moralizante se había encargado de calificarle como «pagano, ateo y enemigo de la Iglesia»; en 1549 la venta de sus obras había sido prohibida en Roma y poseerlas podía acarrear la excomunión. En 1559, treinta y dos años tras la muerte de Maquiavelo, sus libros pasaron a formar parte del primer *Index Librorum Prohibitorum*. Este hecho contribuyó, sin duda, a que en todos los idiomas modernos los términos «maquiavélico» y «maquiavelismo» adquirieran pronto una carga de significación peyorativa, algo que quedó fielmente reflejado en el teatro y la literatura de la época; recordemos, por ejemplo, cómo en la Inglaterra isabelina Shakespeare califica a Maquiavelo de «sanguinario», o cómo en la España de la Contrarreforma, Gracián hace que Cratilo ponga en guardia a su discípulo contra un charlatán de feria de nombre Maquiavelo[7].

Maquiavelo representaba, pues, la encarnación de las fuerzas del mal, era considerado el enemigo de la moral y la religión, así como el corruptor de la política, y en el mundo protestante se le llegó a denominar por esto «Maquiavelo-jesuita» o «Ignacio Maquiavelo»[8]. Por su parte, «maquiavelismo» aparecía como sinónimo de inmoralidad y actuación política carente de principios, regida por la astucia y la hipocresía en la consecución de sus fines. Y ésta es la imagen que recibe Leibniz a través de Thomasius y que queda reflejada en el empleo negativo del término «maquiavelismo» que hace en la primera carta enviada a su maestro el 12 de septiembre de 1663 desde Jena, y a la que adjunta una disertación que W. Schröder acababa de publicar[9]. El

[7] Cf. B. Gracián, *El Criticón*, 1ª parte, Crisis VII, «La fuente de los engaños», en *Obras Completas*, Madrid, Ed. Aguilar, 1944, pp. 479-80.

[8] Cf. R. del Águila, «Maquiavelo y la teoría política renacentista», en *Historia de la teoría política* 2 (ed. de F. Vallespín), Alianza Ed., Madrid 1990, p. 89.

[9] Cf. A II, 1, 4. Se trata de la *Dissertatio de ministrissimo*, que W. Schröder acababa de presentar en Jena y que terminó siendo confiscada por el duque Ernesto el Piadoso, por la amenaza que podría representar para el Estado. Cf. al respecto el artículo citado de Gerber, p. 370.

joven Leibniz se atreve a apuntar tras esta crítica a Maquiavelo lo que será uno de sus caballos de batalla contra Hobbes en años posteriores, a saber, el rechazo de la subordinación del derecho al principio de utilidad; en opinión de Leibniz, el error de Hobbes y Pufendorf –aquí identificado con Maquiavelo– será hacer coincidir la voluntad del soberano y las leyes civiles con la justicia o injusticia de las acciones, impidiendo cuestionarse por la justicia o injusticia de las mismas leyes[10].

En mi opinión, las notas del joven Leibniz durante los años 1663-64, a caballo entre Jena y Leipzig, muestran que está polarizado por el estudio de Aristóteles (no olvidemos que J. Thomasius es un reconocido aristotélico) y comparte la opinión de éste de que la política no puede distinguirse de la misma ética[11], pero también que se ocupa de leer con amplitud de criterios las obras favorables a Maquiavelo: «No podemos alabar suficientemente los escritos políticos de Aristóteles. Scioppius y Conring hacen pensar muchas cosas buenas a favor de Maquiavelo»[12]. Por eso, no hay que descartar una cierta influencia de Maquiavelo tras la evolución de su pensamiento y que le conduce a afirmar en 1667, en su *Methodus nova discendae docendaeque Jurisprudentiae*, que «la política ha de ser entendida como la ciencia de la utilidad»; más adelante volveremos sobre qué entiende Leibniz exactamente por utilidad[13]; quede por el momento aquí apuntado. Pero, sin duda, fue la estancia de Leibniz en Mainz entre 1668 y 1672 –cuando tuvo la oportunidad de comenzar a experimentar la práctica política al servicio del barón de Boineburg– lo que le llevará a corregir sus «razonables consideraciones de 1663», como Leibniz gustaba de denominarlas. Precisamente durante su estancia en Mainz redactará un escrito titulado *Specimen demonstrationum politicarum pro eligendo rege*

[10] Éste será un tema recurrente en los *Elementa juris naturalis* de 1670-71 (cf. A VI, 1, pp. 457-65), pero sobre todo en la *Méditation sur la notion comun de justice* de 1703 (cf. ed. de Mollat, *Mitteilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften*, Leipzig, 1893, pp. 41-70; existe traducción castellana en la ed. de J. de Salas, *Escritos de filosofía política y jurídica*, Editora Nacional, Madrid, 1984, pp. 81-103).

[11] «*Politica ab ipsa Ethica non est distincta*», G. Grua, *Textes inédits*, Paris 1948, pp. 563ss. Cf. Aristóteles, *Política*, libro VII.

[12] «Scripta politica Aristotelis laudari satis non possunt. Pro Machiavello Scioppius et Conringius multa bene monuere», Grua, *loc. cit.* Se está refiriendo a dos famosos defensores de Maquiavelo: C. Schoppe, *Paedia politices sive suppetiae logicae scriptoribus politicis latae* (Roma, 1622) y H. Conring, *Animadversiones politicae in N. Machiavelli librum de principe* (Helmstedt, 1661). H. Conring era profesor de Derecho político en Helmstedt y Leibniz mantendrá correspondencia con él entre enero de 1670 y febrero de 1679, iniciada por mediación de Joh. Chr. v. Boineburg, quien en 1668 había hecho llegar a Conring el *Nova methodus* de Leibniz con elogiosas palabras (cf. J.D. Gruber, *Commercii epistolici Leibnitiani...*, 1745, p. 1.285).

[13] A VI, 1, 287 y 301.

polonorum (1669), donde, para respaldar su candidatura a favor de Philipp Wilhelm von Neuburg, rechaza a Cosimo –príncipe heredero de Toscana– porque «el italiano, debido a su relación con Maquiavelo se había debido acostumbrar al despotismo»; Leibniz continúa citando a Maquiavelo negativamente y sus referencias hacen pie en lecturas de *El príncipe*[14].

Sólo dos o tres años después aparecerá la primera cita explícitamente positiva de Maquiavelo por parte de Leibniz, cuando en su *Consilium Aegyptiacum* (que pretendía frenar el expansionismo de Luis XIV en Europa, desviando su atención hacia Egipto) valora la utilidad de emprender una Guerra Santa que no en último lugar proporcionaría al monarca fama y éxito terrenales[15]. Páginas antes había subrayado la importancia de la afirmación de Maquiavelo de que «el nervio de un éxito militar no es el dinero, sino las armas», con lo que está recogiendo explícitamente el §10 del libro II de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*[16]. Según esto, contamos con datos suficientes para afirmar que Leibniz conoce ya bien la obra de Maquiavelo, que el contenido de los *Discursos* le parece más recomendable que el del *Príncipe*, pero, sobre todo, que él mismo ha comenzado a moverse en el tablero de ajedrez de la política práctica, que posee su propia lógica de fines, y no para en mientes ante la justificación teórica de sus objetivos. Diez años después (1682) dedicará Leibniz sus esfuerzos al diseño técnico de armamento, comparando sus dibujos con los que Maquiavelo presentaba en *Del arte de la guerra* (1521), y oponiéndose a la opinión del italiano de que las armas de fuego dificultaban la movilidad de las tropas, pues la técnica armamentística se había perfeccionado mucho[17].

Como vemos, se va observando en Leibniz una progresiva dulcificación del juicio sobre Maquiavelo a lo largo de su vida, llegando a incluir entre las más importantes obras políticas *El príncipe* y los *Discursos* en su «Esquema de una *Biblioteca Universalis Selecta*», redactado de memoria para el emperador Leopoldo I durante su viaje por Italia en 1689[18]. Sin embargo, y aunque se ha experimentado un

[14] A IV, 1, 93: «...sed quid Italus et quidem Machiavelli popularis florentinus despotico dominatui assuetus...». Cf. con el cap. 18 de *El príncipe* de Maquiavelo.

[15] A IV, 1, 376 y 398.

[16] Maquiavelo dice en realidad que «el nervio de la guerra lo constituyen los buenos soldados». En *Mars Christianissimus* (1683) vuelve Leibniz sobre esta idea; cf. A IV, 461.

[17] *Leibniz-Handschriften*, –en lo sucesivo LH–XXXVI, Bl. 140-141.

[18] A I, 5, 440. Junto a estas obras de Maquiavelo se mencionan las obras más relevantes de Platón, Aristóteles, Bodino y Hobbes, entre otros. Pero hay que resaltar, como hace Gerber en el artículo antes citado (p. 368), que Maquiavelo recibe un tratamiento

giro positivo hacia Maquiavelo, Leibniz nunca abandonará del todo sus escrúpulos respecto al amoralismo del florentino, que combina con su admiración, tal y como se trasluce en su carta del 6 de diciembre de 1697 a Antonio Magliabechi[19].

Aspectos positivos del pensamiento de Maquiavelo vuelven a aflorar en las referencias provenientes de los últimos escritos leibnizianos, donde cita a Maquiavelo para criticar la doctrina de Hobbes del «homo homini lupus est» y la de aquellos –una especie de crítica *avant la lettre* de Rousseau– que consideran que el hombre es bueno por naturaleza[20], pues, para Leibniz, en el instinto natural se da una composición a partes iguales de agresividad y filantropía. Un par de años antes, se había servido de esta misma idea maquiaveliana para criticar a Bayle en su *Teodicea*: «Respecto de la virtud y del vicio, reina en el mundo un cierto término medio. Maquiavelo decía que hay pocos hombres muy malos o muy buenos, y que esto da lugar a que se malogren muchas grandes empresas. Es, a mi juicio, una falta en los historiadores el que se inclinen más a notar el mal que el bien. El fin principal de la historia, lo mismo que el de la poesía, es enseñar la prudencia y la virtud

---

especial, al ser el único al lado de cuya obra se menciona literatura secundaria al respecto, sus detractores y sus partidarios más significativos: entre los primeros, J. Gentillet (*Discours sur les moyens de bien gouverner et maintenir en bonne paix un royaume ou autre principauté contre N. Machiavel*, Genève 1566) y Bozio (quien redactó tres escritos en su contra en los años 1593, 1594 y 1595, respectivamente); entre los segundos, C. Schoppe y H. Conring, cuyas obras ya mencionamos en una nota anterior.

[19] Cf. ed. de Dutens, *Leibnitii Opera* (1768), V, 122. En su carta anterior (24 de octubre de 1697), Magliabechi informaba a Leibniz de la aparición del libro de G.L. Lucchesini (S.J.), *Saggio della sciocchezza di Niccolò Machiavelli* (Roma 1697), señalando que a pesar de que en Maquiavelo no se encuentra mucho ni bueno ni divino, tampoco tan escaso como el jesuita le imputa. Antonio Magliabechi era bibliotecario en Florencia cuando Leibniz trabó amistad con él durante su viaje a Italia en 1689, agradeciéndole a su regreso a Hannover el asesoramiento casi diario que le dedicó durante su estancia allí con un poema (cf. A I, 5, pp. 485-7). A partir de ese momento, los contactos de Leibniz con Italia se canalizarán sobre todo a través del bibliotecario florentino, por cuya mediación publicará, por ejemplo, Leibniz en 1692 en el *Giornale de' Letterati* de Módena.

[20] «Ce qu'on y dit d'abord, mais ironiquement, en faveur de ceux qui declarent les hommes loups les uns aux autres, et contre ceux qui sont pour leur bon naturel, est agreablement tourné. Mais ont peut dire, que les hommes ordinairement ne sont ny assés mechans ny assés bons; et Machiavell a bien remarqué, que les deux extremités sont egalement rares, ce qui fait que les grandes actions le sont aussi.» En un anexo *Sur Shaftesbury* a una carta dirigida a Coste el 30 de mayo de 1712, G.W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, hrsg. von C.I. Gerhardt, Berlin, 1875-1890, III, 424 (en adelante, GP). Leibniz está aludiendo aquí el capítulo 27 de la 1.ª parte de los *Discursos*, donde Maquiavelo va a explicar cómo «rarísimas veces son los hombres completamente buenos o completamente malos», como ya había apuntado en el capítulo anterior.

por medio de ejemplos, y presentar después el vicio de una manera que cause aversión, y que sirva para evitarlo»[21].

En efecto, Maquiavelo había anunciado en el §26 del libro I de los *Discursos* que «los hombres escogen, la mayoría de las veces, el camino del medio, que es sumamente perjudicial, pues no saben ser ni del todo buenos ni del todo malos». Pero detrás de estas palabras, más que el corolario leibniziano, lo que se adivina es la aversión maquiaveliana por las acciones carentes de *virtù*[22], perfectamente compatible con la maldad moral; pues para él, la política necesita de grandes personalidades –del tipo de un César Borgia– que conduzcan sin dilación sus empresas al éxito, aunque impliquen en ello un proceder inmoral. Bien y mal como predicados morales aparecen así para Maquiavelo subordinados al éxito político de una empresa que entraña su propia necesidad, mientras que Leibniz hace depender el bien de la sabiduría humana. Ahora bien, Leibniz ha tenido suficiente experiencia al final de sus días de que la realidad política es distinta de lo que moralmente debería ser –sirva como botón de muestra la crítica que hace al comportamiento inmoral del rey cristiano Luis XIV en *Mars Christianissimus*– y por eso muestra indirectamente su respeto por la concepción maquiaveliana de que la política no se identifica con los ideales morales ni religiosos.

Para ambos autores –siguiendo la tradición de Polibio y Cicerón[23]– la historia se presenta como *magistra vitae*, en tanto que las enseñanzas del pasado pueden aplicarse al presente o, dicho con otras palabras, en cuanto que se dedican a revivir el pasado a partir de lo que encuentran en su presente. Pero, mientras la intención de Maquiavelo al volver sus ojos hacia la Roma antigua es netamente política: buscar en la antigua república romana que dominó el mundo un modelo aplicable a la Italia de su presente[24], en Leibniz puede distinguirse un nivel

[21] §148, GP VI, 198.

[22] Sobre la complejidad del término maquiaveliano de *virtù* (identificable con la *virtus* romana y en clara oposición con la cristiana), consultar el artículo ya citado de Rafael del Águila, sobre todo pp. 89-126. Cf. asimismo Alberto Saoner, «Virtud y *virtù* en Maquiavelo», en *Convicciones políticas, responsabilidades éticas (V Semana de Ética y Filosofía política)*, J.M. González y C. Thiebaut (eds.), Anthropos, 1990, pp. 21-40.

[23] La expresión *historia magistra vitae* fue acuñada por Cicerón, sirviéndose sobre todo de ejemplos de Polibio (cfr. *Historiai* XII, c. 25 b y I, c. 35 *passim*).

[24] El pensamiento básico que recorre los *Discorsi* es la convicción maquiaveliana de que, si se puede determinar la causa del éxito de Roma, será posible repetirlo. Sobre la historia maestra de vida o de nuestras acciones, cf. también *El príncipe* XIII, XVIII, XIX y XX. R. Koselleck en el capítulo titulado precisamente «Historia *magistra vitae*» de su *Futuro pasado*, Paidós, 1993, p. 45, insiste en este aspecto del pensamiento maquiaveliano.

político y otro metapolítico. Por una parte, Leibniz estudia la historia y aplica sus enseñanzas a fines políticos concretos de la casa Brunswick, tanto en su política interior como exterior; por otra parte, aspira a encontrar el método que le permita sacar provecho de los hechos, obteniendo de ellos verdades generales[25]. Es cierto que Maquiavelo busca *regole generali* como resultado de sus observaciones, pero éstas nunca rebasan el ámbito político. Lo que Leibniz pretende –y ésta sería la meta ética de la actividad política, que queda clara en el texto de la *Teodicea* que acabo de citar–, es sacar una enseñanza moral de la historia (en esto coincidiría con el humanismo renacentista que Maquiavelo critica), para continuar avanzando por un camino que conduciría al perfeccionamiento del género humano[26], en cuanto que todas las acciones humanas deben dirigirse en un progreso continuo hacia un ideal de perfección (en esto es ya ilustrado), de forma que el ser humano encuentre su felicidad en la determinación racional al bien[27].

Así pues, podemos conjeturar, a partir de las parcas referencias que nos dejó Leibniz, que se muestra partidario de algunas ideas de Maquiavelo tomadas parcialmente, y que admira su clara exposición de la realidad política, pero que no podrá compartir las consecuencias que de ella se desprenden, esto es, que la política pierda de vista una meta ética. De las relaciones entre la ética y la política en Leibniz y Maquiavelo –esto es, de aquello que marca fundamentalmente sus distancias– me ocuparé en el siguiente apartado, para pasar finalmente a exponer las concomitancias de sus teorías políticas, así como algunos aspectos de las posturas concretas de ambos respecto a la política italiana y alemana de su momento.

2. Las relaciones entre la ética y la política en Maquiavelo y Leibniz

Maquiavelo y la autonomía de la política

Sin duda, las relaciones entre la ética y la política es uno de los puntos que más ha acaparado la atención entre los intérpretes de Maquiavelo.

[25] Cf. W. Voisé, «La Mathématique politique et l'histoire raisonnée de Leibniz dans son *Specimen demonstrationum politicarum*», en *Leibniz. Aspects de l'homme et de l'oeuvre*, Aubier-Montaigne, Paris, 1968, pp. 65-66. Cf. asimismo L. Davillé, *Leibniz historien*, Alcan, París, 1909, p. 355.

[26] Cf. al respecto mi artículo «El principio de perfección y la idea de progreso moral en Leibniz», *Il cannochiale. Rivista di Studi filosofici* (1992) pp. 25-44.

[27] Cf. *Nuevos Ensayos*, II, 21 §42 (A VI, 6, 194); cf. también *Monadología* § 90 (GP VI, 623).

Mientras unos insisten en la total escisión de ambos ámbitos, considerando como la mayor aportación de Maquiavelo el haber concedido un estatuto autonómico a la política, otros subrayarán la asimilación de la política a la estética para poner de manifiesto la amoralidad del pensamiento maquiaveliano. La primera tesis fue enunciada originariamente por Benedetto Croce[28] y entre los defensores de la segunda destacan Jakob Burckhardt y Friedrich Meinecke[29]. Pero creo que todos coincidirían en afirmar que Maquiavelo da el espaldarazo definitivo a la constitución de la política como ciencia, o lo que hoy también denominaríamos «el arte de la política»[30].

Isaiah Berlin critica ambas tesis oponiéndoles la suya, que carga el acento en la diferenciación maquiaveliana entre dos ideales de vida incompatibles, el del mundo pagano y el de la moralidad cristiana[31], esto es, poniendo de manifiesto –frente a una supuesta amoralidad de la política– el conflicto entre dos tipos de moralidad, códigos éticos o sistemas de valores. Es cierto que Maquiavelo libera a la política de las pretensiones de transcendencia cristiana[32], enraizándola en los ideales éticos del mundo pagano, pero no me parece que el poner de manifiesto una dimensión moral en la política, como hace Berlin, colisione con lo que Croce denominó «autonomía de la política», esto es, la independencia de las leyes que rigen el mundo de la política respecto de las normas morales que actúan –querámoslo o no– como principios éticos en el mundo occidental, o, con otras palabras, el divorcio entre el ser y el deber ser. Pero no voy a insistir en este punto, al que Roberto R. Aramayo hace referencia en el excelente capítulo dedicado a Maquiavelo en su último libro, poniendo de manifiesto que Berlin más que contravenir la postura de Croce, ahonda en la escisión entre los ámbitos de la ética y la política[33]. Permítaseme únicamente añadir que tanto la tesis de Croce como la de Berlin constatan que con Maquiavelo

[28] Cf. B. Croce, *Elementi di politica*, Bari, 1925, p. 60. Cf. también del mismo autor «Una questione che forse non si chiuderà mai. La questioni de Machiavelli», en *Quaderni della «Critica»* 14 (1949), p. 3 y «Per un detto del Machiavelli», en *La critica* 28 (1930), pp. 310-12.

[29] Cf. J. Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, 1928; existe una traducción castellana en Losada, Buenos Aires. Cf. F. Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, Munich/Berlín, 1927.

[30] Cf. A. Heller, *El hombre del Renacimiento*, Península, Barcelona, 1980, p. 347.

[31] Cf. «La originalidad de Maquiavelo», en *Contra la corriente (Ensayos sobre historia de las ideas)*, FCE, México 1986, p. 105.

[32] Cf. N.D. Basta, «Wie die Politik zur Technik geworden ist. Beiläufige Aufzeichnungen über den Fürsten Machiavellis», en *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie* 68 (1982), pp. 350ss. Cf. al respecto también E. Cassirer, *Mythus des Staates*, pp. 153ss.

[33] Cf. R.R. Aramayo, *La quimera del Rey filósofo*, Taurus, Madrid, 1997, pp. 37-70.

la ciencia política no sólo inicia un nuevo rumbo –como subrayaba Agnes Heller–, sino que además se introduce en la discusión filosófica una cuestión fundamental: la separación de la vida pública y de la vida privada, que se regirían por normas distintas, sirviendo a fines diversos, a fines últimos incompatibles unos con otros[34]. Berlin hace reparar en que «un Estado y un pueblo son gobernados en forma diferente a un individuo», pero esto deja sin plantear la cuestión fundamental. ¿acaso no persiguen ambos, Estado e individuo, una misma finalidad, a saber, el bienestar y la felicidad? Los fines de los individuos y los fines de la sociedad sólo pueden resultar contrapuestos si esta última adopta como bandera una política basada en el mero juego del poder. En este contexto, quizá la paradoja que Maquiavelo puso de manifiesto –y que se sigue constatando dolorosamente en la actualidad– es que el bienestar del Estado (o, lo que es lo mismo, un Estado de bienestar) no se corresponde con la felicidad de cada uno de sus ciudadanos; más aún, que muchas veces se consigue a costa de ellos.

En cualquier caso, la independización de la política sugerida por Maquiavelo implica que ésta deja de regirse por los principios tradicionalmente considerados como morales (cristianos) para buscar sus propios principios o, con otras palabras, significa la reducción de la política a una especie de técnica de adquisición, conservación o incremento del poder en el Estado o entre los Estados, la introducción de una esfera privativa donde el Estado posee su propia legalidad (lo que después se conocería como «razón de Estado»[35], y a lo que ya se dedican otros trabajos en este libro colectivo). Pero además, y en esto radica su peligro, esto supondría que la política ya no se puede enjuiciar desde un punto de vista que la trascienda, sino únicamente desde el punto de vista inmanente de su lógica interna, de la adecuación de los medios al fin[36].

Sin embargo, parece que no fue esto lo que el propio Maquiavelo pretendió con esta especie de aislamiento del mundo político, sino más bien la descripción de una realidad política que, como muy bien ha

[34] Cf. I. Berlin, *loc. cit.*, p. 128: «Para Maquiavelo no hay conflicto. La vida pública tiene su propia moralidad frente a la que los principios cristianos (o cualquier valor personal absoluto) tienden a ser un obstáculo gratuito. Esta vida tiene sus propias normas: no requiere terror perpetuo, pero aprueba, o cuando menos permite, el uso de la fuerza cuando es necesaria para promover los fines de la sociedad política». Cf. también, *ibid.*, pp. 132 y 135.

[35] Cf. F. Meinecke, *op. cit.* Cf. asimismo P. Nitschke, *Staatsräson kontra Utopie?*, Metzler, Stuttgart/Weimar, 1995, pp. 34-48.

[36] Cf. los *Discursos*, I, 9; cf. también *El príncipe*, caps. VIII y XVIII. En este punto, cf. el artículo de A. Truyol, «Maquiavelo», en *Revista de Occidente* 81 (1969), p. 271.

señalado Rafael del Águila, ya era «maquiavélica»[37] antes de Maquiavelo, una realidad que, aunque pueda ser condenada por juicios morales, no puede ser suprimida, ya que sigue las leyes de su propia «necesidad». Así es como entendió Bacon los escritos del florentino, llegando a afirmar: «Debemos agradecer a Maquiavelo y a otros escritores como él que nos haya mostrado abierta y francamente cómo se comportan los hombres, no cómo se deben comportar»[38].

Realismo político y ambición de poder. El camino de Maquiavelo a Leibniz

El valor fundamental de Maquiavelo residiría, pues, en haber sido un observador perspicaz y objetivo de la realidad política, de los mecanismos por los que se rige el poder, y, sobre todo, en haberse atrevido a ponerlo por escrito. Por esto será alabado también por Spinoza, quien se refiere a él como *acutissimus Machiavellus* y *sutilissimus florentinus*, aunque le critica por no hacer ver con claridad con qué objeto muestra todo esto; en su opinión, lo que quería Maquiavelo, defensor a ultranza de la libertad, era probar con qué cuidado debe guardarse la multitud de confiar su salvación a uno solo[39]. Esta novedosa interpretación spinozista de Maquiavelo fue recogida por Rousseau[40], quien, sin embargo, no menciona el punto crítico de Spinoza, al que más tarde hará referencia Cassirer afirmando que Maquiavelo consideró al mundo político con el interés de quien observa una partida de ajedrez, atento sólo al estratégico movimiento de las piezas, a las combinaciones felices, a los movimientos sutilmente intencionados y a las defensas eficaces, sin importarle verdaderamente quiénes son los que mueven las fichas en el tablero, los hombres que juegan el juego, y del que

[37] *Loc. cit.*, p. 89.

[38] F. Bacon, *De dignitate et augmentis scientiarum*, Lib. VII, cap. 2. Citado por L. A. Arocena, *El maquiavelismo de Maquiavelo*, Madrid 1975, pp. 61-62.

[39] «Maquiavelo ha mostrado, con gran sutileza y detalle, de qué medios debe servirse un príncipe al que sólo mueve la ambición de dominar, a fin de consolidar y conservar un Estado. Con qué fin, sin embargo, no parece estar muy claro [...]. Quizá haya querido probar con qué cuidado debe guardarse la multitud de confiar su salvación a uno solo [...]. Me induce a admitir más bien esto último el hecho de que este prudentísimo varón era favorable a la libertad e incluso dio atinadísimos consejos para defenderla», Spinoza, *Tratado político*, V §7 (ed. de A. Domínguez, Alianza, Madrid 1986, p. 121); cf. *ibíd.* I §3 y X §1.

[40] Cf. *Contrato social*, III, 6. Allí llega a afirmar Rousseau que *El príncipe* de Maquiavelo es el libro de los republicanos. Sobre este aspecto incide la múltiple bibliografía de Q. Skinner al respecto, que nos transmite a un Maquiavelo propulsor de la libertad.

depende el bienestar y el infortunio de esos seres[41]. Vemos al Maquiavelo de los *Discursos* defender la libertad de los ciudadanos, su capacidad de acción política en una república[42], pero lo cierto es que no mostró muy abiertamente sus objetivos, por eso ha dado lugar a tantos ríos de interpretación.

Lo que sin duda aparece más claro es cómo desenmascara magistralmente los entresijos del poder y, en esto tiene razón Rafael del Águila al afirmar que «la publicitación de su teoría tuvo como consecuencia no un aumento, sino una disminución del poder de los príncipes que ya no podían legitimar sus actos "ingenuamente"»[43]. Precisamente por eso se prohibieron sus libros y se incluyeron en el *Index*. No podemos perder de vista que los príncipes políticos y los religiosos de la época muchas veces eran los mismos, que César Borgia era el Papa, y que en su absolutismo lo que pretendían era santificar las atrocidades cometidas. Maquiavelo corta la fuente religioso-moral de las acciones políticas, que en su época era una patraña, para poner de manifiesto que la «ambición de poder» es lo único que mueve a los príncipes y cómo sus acciones sólo están encaminadas a la consecución del éxito en sus empresas. Ahora bien, lo que el Maquiavelo «consejero de príncipes» manifiesta es cómo deben poner en práctica la técnica de la política para conseguir sus fines (consecución, conservación y aumento del poder)[44], empresa en la que pone en juego todo su conocimiento político obtenido por la observación y el análisis de la historia.

Leibniz, por su parte, será también consciente de que el egoísmo y la ambición son los motores de la política, pero considera que la tarea de los hombres sabios (que no son los príncipes sino sus consejeros-filósofos) es precisamente reconducir esas pasiones por medio de la razón, de forma que los poderosos terminen sirviendo a buenos fines en aras de su propia ambición. En este sentido, escribe al Abad de Saint-Pierre el 4 de abril de 1715 que habría que buscar las garantías de la paz perpetua en la ambición de los príncipes («que no es menos eficaz que el amor»), haciendo que depositasen una caución, proporcional a sus

[41] Cf. E. Cassirer, *El mito del Estado* (versión castellana de E. Nicol), FCE, México 1947, p. 170.

[42] Cf. Q. Skinner, *Maquiavelo*, Alianza, Madrid, 1984, pp. 64-98. También son ilustrativos en su conjunto los artículos contenidos en el colectivo coordinado por G. Bock, Q. Skinner y M. Viroli, *Maquiavelli and Republicanism*, University Press, Cambrigde, 1990.

[43] *Loc. cit.*, p. 89.

[44] Cf. Q. Skinner, *op.cit.*, cap. 2: «El Consejero de Príncipes», pp. 32-63.

riquezas, en el mayor Banco de Europa, que les iría proporcionando intereses y que perderían automáticamente si infringieran el tratado de paz[45]. La propuesta de Leibniz descansa en su confianza en la perfectibilidad y el progreso moral de la humanidad[46]; su realismo le hace no engañarse respecto a la pasta de que están hechos los seres humanos, pero su apuesta por la razón le impulsa a buscar las claves para aprovechar la fuerza de las pasiones. Por eso trata de «mejorar la voluntad de los hombres», «iluminando su entendimiento», y esta tarea es lo que constituye el deber moral de los «sabios» (hoy diríamos de los intelectuales), que han de ganar adeptos para una cultura que contrarrestre la barbarie. En el ámbito político, la meta será conseguir que la recta razón se anteponga a las ambiciones de poder, de ahí que afirme que «la mejor forma de servir a Dios sea la de la actividad política»[47], convicción que sustenta su famoso lema: *Theoria cum praxi*.

Ahora bien, tampoco se nos muestra tan alejado de estos propósitos el Maquiavelo de los *Discursos*, ocupados en gran parte de mostrar las claves que obliguen a los ciudadanos a adquirir *virtù* y defender sus libertades, combatiendo la envidia, el afán de lucro y la corrupción. A la conservación de la *virtù* de los ciudadanos contribuye según él una «buena educación», que tiene su origen en unas «buenas leyes»; en este sentido dedica la última parte de su primer Discurso a mostrar el uso de los poderes coercitivos de la ley para obligar a los ciudadanos a colocar el bien de su comunidad por encima de sus propios intereses. Para conseguir esto, hay que evitar por todos los medios el dominio de una única facción social, ya sea la aristocracia (o su extremo, la tiranía), ya sea la democracia, buscando que las leyes constitucionales produzcan un equilibrio en el que todas las partes se vean comprometidas en los negocios del gobierno y cada una vigile a la otra; de esta manera, dice, aunque movidas íntegramente por sus propios intereses, las

[45] *Voprosy filosofii* 18 (1964), pp. 121-4. Más drásticamente se expresa en la carta a Grimarest del 4 de junio de 1712: «Sería preciso que todos esos señores depositasen una caución burguesa en el banco del tribunal: un rey de Francia, por ejemplo, cien millones de escudos, y un rey de Gran Bretaña, una cantidad proporcional, a fin de que las sentencias del tribunal pudieran ser ejecutadas sobre su dinero, en caso de mostrarse refractarios» (Kortholt, *Recueil de diverses pièces*, 1734, p. 44). Sobre el problema de la paz perpetua, cf. mi artículo «Los prolegómenos del proyecto kantiano sobre la paz perpetua», en *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración (En el bicentenario de La paz perpetua de Kant)*, R. R. Aramayo, J. Muguerza y C. Roldán (eds.), Tecnos, Madrid, 1996, pp. 125-54.

[46] Cf. mi artículo citado en nota 26, así como su resumen, en *Revista latinoamericana de Filosofía*, Vol. XVIII, 1 (otoño 1992), pp. 127-31.

[47] *Grundriß eines Bedenckens von Aufrichtung einer Sozietät in teutschland zu auffnehmen der Künste und Wissenschaften* (1671), A IV, 1, 535: «Die vollkommenste Art, Gott zu dienen, ist die der politisch tätigen, der lenker der öffentlichen Angelegenheiten».

facciones se verán llevadas como por una mano invisible a promover el interés público en todos sus actos legislativos: todas las leyes en pro de la libertad «brotarán de su desacuerdo»[48].

Tanto en Maquiavelo como en Leibniz observamos una especie de anticipación de la «insociable sociabilidad» kantiana, una propuesta de utilización racional y política de las disensiones e intereses contrapuestos de los seres humanos para conseguir una mayor libertad y armonía. Para ello propone Maquiavelo desarrollar un *ordine* adecuado (constitución mixta). Leibniz transmite a menudo propuestas de talante meramente político, como la que mencionábamos más arriba; sin embargo, su meta de alcanzar la felicidad por medio de la sabiduría hará que el mundo de la política quede situado a caballo entre el reino de la naturaleza y el reino de la gracia, constituido como un ámbito moral (constituido por todos los seres racionales) en el seno mismo de la naturaleza[49].

Leibniz: de la política a la ética, a través del derecho

Al contrario que Maquiavelo, Leibniz insistirá en la subordinación de los fines políticos a más elevadas metas éticas. Y esto no será así porque la política constituya una esfera diferente de la ética: *Politica ab ipsa Ethica non est distincta*[50] –recordemos que decía en un escrito de juventud–. La razón de esta identificación reside en que ambas poseen un fundamento común, la prudencia, que no puede recomendar nada injusto porque forma parte de la justicia[51]. Ética y política son para Leibniz dos caras de una misma moneda[52], dos perspectivas de la misma realidad, el mejor de los mundos posibles, que es armónico en su conjunto, a pesar de las disarmonías que contiene o, casi podríamos afirmar, gracias a ellas, pues los conflictos son consustanciales a los seres vivos. Se trata de un proceso único en el que el mal constituye un momento necesario y constitutivo del bien; en este sentido, resulta muy oportuno el ejemplo del mito de Sexto que recoge al final de la

[48] Cf. Q. Skinner, *op. cit.*, p. 85.

[49] Cf. Leibniz, *Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison* §15 (Gerhardt, *Philosophische Schriften* –citado como GP–, VI, 604) y *Monadologie* §§84, 85 y 86 (GP VI, 621-622).

[50] Grua, pp. 563ss.

[51] *Elementa juris naturalis* (1669-1671?), A VI, 1, 434.

[52] Cf. el apartado así titulado en mi artículo «Del deber ser al ejercicio del poder: las analogías del mundo moral y el político», en *G.W. Leibniz. Analogía y expresión*, Q. Racionero y C. Roldán (eds.), Univ. Complutense, Madrid, 1994, pp. 431-42.

Teodicea para ilustrar su afirmación de que grandes crímenes pueden conducir a grandes bienes: «Será origen de la aparición de un imperio todopoderoso que servirá de ejemplo»[53].

¿Pero no es esto lo que pone de manifiesto Maquiavelo cuando alaba la figura de César Borgia a pesar de su crueldad? «César Borgia –dice en el capítulo XVII de *El príncipe*– era considerado cruel y, sin embargo, su crueldad restableció el orden de la Romaña, restauró la unidad y la redujo a la paz y a la lealtad al soberano». Igualmente, dirá, Bruto tuvo derecho a matar a sus hijos, pues con ello salvó a Roma; sin embargo, Sonderini no tuvo estómago para perpetrar acciones semejantes y arruinó a Florencia. Así pues, lo censurable en un político no son sus crímenes, sino sus errores. El mal se presenta para él como necesidad política, pero eso no significa que se justifique como bueno. Maquiavelo dedica sus reflexiones a la política y constata que las acciones que en nombre de ella se llevan a cabo rara vez se compadecen con la moral. Con palabras de Croce: «Maquiavelo vendrá a sostener con briosa osadía que la política no es ni la moral, ni la negación de la misma –esto es el mal–, sino que tiene su propio ser positivo y distinto como fuerza vital, una fuerza que ninguna otra puede abatir ni ningún juicio cancelar, como no se abate ni se cancela aquello que es necesario»[54]. Maquiavelo está describiendo la realidad política, pero su obra no es de ninguna manera –como ha subrayado Miguel Ángel Granada– la exposición sistemática de una teoría del Estado, ni se formula en conexión con una filosofía explícita y elaborada, con un sistema global[55], a diferencia de lo que ocurrirá un siglo más tarde con autores como Hobbes, Spinoza o el mismo Leibniz. Procura una descripción objetiva de cómo son las cosas, dejando a un lado cómo deberían ser o cómo sería deseable que fueran, por eso le separa un abismo enorme de las utopías coetáneas que intentan buscar por esa vía una salida a la desagradable realidad.

Lo mismo que Maquiavelo, Leibniz no abandona el realismo, por eso sabe que a veces la comisión de crímenes o el inicio de guerras son insoslayables en el marco de la actividad política. Ahora bien, su planteamiento va más allá del mero descriptivismo maquiaveliano: ¿debe esto ser así? –se preguntará. Y en esta dirección encauzará sus esfuer-

[53] §416, GP VI, 363.

[54] B. Croce, «Una questione che forse non si chiuderà mai. La questione del Machiavelli», *loc. cit.*, p. 3.

[55] Cf. «La filosofía política en el Renacimiento: Maquiavelo y las utopías», *Historia de la ética* I, p. 545.

zos éticos y jurídicos. Como ya hemos dicho, la política es para él «la ciencia de lo útil», mientras que la ética será la «ciencia de lo que es justo», definiendo como «justo de forma universal lo que es útil públicamente»[56], de manera que la utilidad política queda subordinada al principio ético de la justicia, es decir, «de lo que es útil a la comunidad»[57]. De esta manera, en una carta a H. Conring del 23 de enero de 1670, identifica ética y derecho natural (como ciencias de lo justo), mientras a renglón seguido señala que la política (como ciencia de lo que es útil a la comunidad o de lo que es justo o equitativo) no podría llevarse a cabo sin la fundamentación antecedente de la ética[58]. Así pues, hablando con propiedad, habría que decir que la política se ocupa de lo que resulta útil a los distintos individuos (incluidos los príncipes), mientras la ética se ocuparía de lo que es justo o útil a la comunidad. Igualmente, para Maquiavelo «no es el bien individual, sino el bien común lo que hace grandes a las ciudades»[59], aunque por «utilidad del Estado» no entiende de ninguna manera la felicidad de los individuos que lo integran (ciudadanos), que más bien están dispuestos a morir por los fines públicos que persiguen por su propio bien, a imitación de la polis griega[60].

El derecho se presenta así, para Leibniz, como puente entre la ética y la política, propiciando que el Estado, con el monarca a la cabeza, actúe como mediador entre el bien privado y el bien público. Para ello, una de las principales tareas que deberá acometer el príncipe será la de la educación de sus súbditos, para conseguir un equilibrio entre los intereses privados y los de la comunidad. El bien particular sería, pues, siempre, el punto de partida de todas nuestras acciones voluntarias, tal y como escribe en 1691 a Mme. de Brinon[61], pero por medio de la noción de justicia que es común a todos los seres racionales, se aprende a superar el egoísmo individual, sustituyéndolo por el amor al prójimo que nos permite colocarnos en el lugar del otro, obteniendo felicidad de su perfección[62].

[56] *Nova Methodus*, A VI, 301.
[57] *Ibíd.*, p. 287.
[58] A II, 1, 29.
[59] *Discorsi* II, 2.
[60] Cf. I. Berlin, *op. cit.*, pp. 114-5.
[61] «Notre propre bien, veritable ou imaginaire, est le but de toutes nos actions volontaires» (Klopp VII, 110).
[62] Cf. *La place d'autruy*, A IV, 3, 903-904. Cf. mi artículo «*Theoria cum praxi*: la vuelta a la complejidad (Apuntes para una filosofía práctica desde el perspectivismo leibniziano)», en *Isegoría* 17 (nov. 1997), pp. 98-105. Cf. también F. Gil, «Leibniz, la place d'autrui, le principe du pire et la politique de la monadologie», en *Passé Présent* 3 (1984), pp. 147-63, y Q. Racionero, «El principio de *la place d'autrui* y la racionalización de la política en Leibniz», en *La filosofía ante la encrucijada de la nueva Europa*, ed. por I. Murillo, *Diálogo filosófico*, Madrid, 1994, pp. 583-611.

Por ello, «la suprema regla del derecho consiste en encaminar todos nuestros actos a la consecución del bien general»[63]. Existe para Leibniz una especie de «jurisprudencia universal» que se muestra en el derecho natural y que se sitúa por encima de las leyes positivas, sólo válidas por cierto tiempo y para ciertos pueblos[64], y sería tarea de los legisladores cuidar de que las diferentes leyes positivas no se opongan al derecho natural ni entren en contradicción con las leyes de la moralidad. Y es precisamente en este punto donde se necesita el «genio» (que podríamos considerar sinónimo de la *virtù* maquiaveliana) de los príncipes ilustrados, para extender con rigor el derecho natural a la diversidad del derecho positivo, siempre y cuando tengan en cuenta que el mejor Estado se define menos por la autoridad absoluta de sus jefes que por la unión entre ellos de la sabiduría y la potencia[65].

De esta manera, para Leibniz, el ejercicio fáctico del poder constituirá una buena forma de gobierno si el monarca y los súbditos –pero sobre todo el monarca– contemplan como fin ideal la aproximación paulatina a la república óptima o mundo moral, y dirigen su comportamiento en aras de su consecución, teniendo en cuenta que «la república óptima es aquella en que todos los hombres viven felices, seguros y respetados»[66]. Los poderosos *deben ser*, pues, para Leibniz, justos en proporción de su poder, pero esto se muestra contradictorio con el *ser* de la experiencia[67]. Los objetivos políticos están comúnmente corrompidos, por eso, como escribe a Thomas Burnet de Kemney en 1701, el fin de la ciencia política *debe ser* hacer que florezca el imperio de la razón, impidiendo que triunfe cualquier tipo de poder arbitrario, tanto proveniente de los monarcas como de las asambleas[68]. La justicia no puede depender del poder, pues esto conduce a la confusión de derecho y ley[69]. Este

[63] *Sobre los tres grados del derecho natural y el de gentes* (1677–78), G. Mollat, *Rechtsphilosophisches aus Leibnizens ungedruckten Schriften*, Leipzig 1885, p. 14. En ed. de J. de Salas, Editora Nacional, Madrid 1984, p. 112.

[64] Cf. *Teodicea* §182, GP VI, 224.

[65] Cf. J. Baruzi, *Leibniz et la organisation religieuse de la terre*, Vrin, París, p. 371.

[66] *Elementa*, A VI, 1, 446. Sobre este punto insiste mi artículo citado en nota 52.

[67] *Meditación sobre la noción común de justicia* (1703), Mollat pp. 43ss. Ed. de J. De Salas, p. 84.

[68] Cf. Klopp VIII, 273: «Le but de la science politique [...] *doit être* de faire fleurir l'Empire de la raison» (el subrayado es mío). Existe otra versión en GP III, 277 (ed. de J. de Salas, p. 183, recogido en la más reciente *G.W. Leibniz. Antología*, ed. de J. Echeverría, Círculo de Lectores, Barcelona, 1997, p. 612).

[69] «El derecho no puede ser injusto, lo que sería una contradicción, pero la ley sí puede serlo, pues es el poder quien da y conserva las leyes», *Meditación sobre la noción común de justicia*, Mollat, 45; ed. de Salas, p. 86. Con este planteamiento se hará Leibniz merecedor de la crítica kantiana por haber confundido la esfera de la legalidad con la

«deber ser» es lo que falta en los análisis de Maquiavelo, cuando emplea formulaciones del tipo «un príncipe *debe* pensar» siempre encontraremos detrás una razón de carácter estratégico.

Esto es así porque, como subraya Skinner[70], para Maquiavelo las cuatro virtudes clásicas quedan reducidas a tres: «valentía, para defender nuestra libertad; templanza y orden, para mantener un gobierno libre; y prudencia, para hacer que tanto las empresas civiles como las militares alcancen la mayor eficacia», no incluyendo entre ellas a la justicia, que para Cicerón constituiría el esplendor que corona la virtud. Esto no significa que omita absolutamente en sus *Discursos* la discusión del concepto de justicia (recordemos que dedica muchos escritos al estudio de las leyes, del Derecho romano), sino que rechaza categóricamente la afirmación de que la observancia de esa virtud favorezca de manera invariable al bien común. Prudencia y sabiduría serán para él cualidades al servicio de la eficacia (no de un proyecto ético conducente a la felicidad, como para Leibniz), esto es, cualidades relevantes para elaborar juicios prácticos: el cálculo cuidadoso y eficaz de las posibilidades y de los resultados[71]. Con todo, atisbamos un desideratum jurídico-moral en Maquiavelo, cuando afirma que las leyes han de expresar la voluntad general y tienen que impedir que cualquier miembro del cuerpo político en particular ejerza una influencia indebida o coercitiva sobre la voluntad del resto; con otras palabras, la función de las leyes no es otra que frenar o atemperar la ambición de los *grandi* para conservar un *vivere libero*[72].

Observamos, pues, que a pesar de la distinta concepción que ambos autores tienen respecto a las relaciones entre la ética y la política, tanto la conservación del orden en el Estado, como la consecución de la libertad y felicidad (bien común) entre los ciudadanos serían puntos convergentes en ambos autores, subrayando para ello, con mayor o

esfera de la moralidad, tal y como aparece claramente expresado en la Reflexión 7.261: «La legitimidad externa de las acciones concierne únicamente al hecho y se denomina legalidad; la interna atañe tanto a la disposición de ánimo que las origina como al principio, y se llama moralidad. El *ius naturae* sólo atiende a la legalidad de las acciones, es decir, a cómo serían en caso de tener lugar por mor de la coacción. La ética a *cómo habrían de ser* si se originaran *sin coacción alguna a partir de meras disposiciones morales*». En la Reflexión 6.579 afirmaba Kant lapidariamente: «Los antiguos confundían el derecho natural con la ética».

[70] «La idea de libertad negativa: perspectivas filosóficas e históricas», en *La filosofía en la historia. Ensayos de historiografía de la filosofía*, R. Rorty, J.B. Schneewind y Q. Skinner (eds.), trad. de E. Sinnot, Paidós, Barcelona 1990, p. 252-3.

[71] *Ibid.* p. 247.

[72] Cf. por ejemplo *Discursos* I, 10 y III, 28.

menor disquisición sistemática, la importancia de unas leyes que controlen el poder político, si bien para Maquiavelo han de someterse únicamente a la eficacia misma de los fines dentro del marco político, mientras que para Leibniz responden a un proyecto ético-metafísico más amplio, porque para él, el divorcio entre lo honesto y lo útil es impensable[73]. Pero creo que estas cuestiones quedarán más claras si nos acercamos más a las concepciones políticas de ambos autores.

3. Maquiavelo y Leibniz ante la ciencia política

La teoría política

Aunque ya hemos señalado que en la concepción política de Maquiavelo y Leibniz se da una proyección de la teoría hacia la práctica, no es menos cierto que el interés de ambos reside en su aportación a una nueva visión del pensamiento político, esto es, su contribución a la construcción de la ciencia política moderna. En este sentido, ambos coinciden en la introducción de la *racionalidad* en el análisis político o, lo que es lo mismo, de una *idea de acción política dominada por la razón*. Veremos las diferencias en la aplicación de este principio general al que vienen a sumarse otras dos coincidencias básicas fundamentales: el valor concedido a los *estudios históricos* y la relevancia conferida al *individuo*, a la libertad de la acción individual.

Ya al comienzo de este trabajo hice una alusión a la historia como maestra de vida para nuestros autores. Lo que ahora me interesa resaltar es la importancia de este aspecto en la construcción de su teoría política. Desde este punto de vista, y sin menospreciar por ello el valor de la misma experiencia política, los estudios históricos representan la piedra angular del conocimiento político, sobre el que a su vez se fundamentan las generalizaciones empíricas de las que pueden extraerse máximas causales encaminadas a la *previsión de la acción política*. La historia es la encargada de suministrar el material necesario para poder acometer un *cálculo de posibilidades* fiable del devenir histórico –esto es lo que en el siglo XIX el positivismo denominará como *leyes históricas*[74]–

[73] Cf. *Méditation sur la notion comunne de la justice* (*c.* 1701): «jamais il ne peut arriver un divorce entre l'honnet et l'utile», ed. de Mollat, p. 74.

[74] Aunque veamos en la formulación de reglas generales válidas para el conocimiento del pasado, la clasificación de los hechos y la predicción de los acontecimientos el germen de la ciencia histórica que desarrollará el positivismo, sería erróneo identificar esta búsqueda de un orden racional por parte de nuestros autores con la concepción positi-

que a nuestros autores les permite actuar como consejeros políticos en su calidad de diplomáticos, presentando diversos proyectos de actuación.

Ahora bien, el que las consecuencias de las acciones sean *calculables* y conduzcan a la formulación de reglas generales, no significa la introducción de la necesidad en la historia, que es para ambos absolutamente contingente por el papel activo otorgado al individuo. Partiendo de la base de que la base de la ciencia política es la naturaleza humana (que responde de manera similar a los mismos estímulos y tiene una gran tendencia a obrar mal si no se le obliga a lo contrario[75]), lo político y lo social está sometido a leyes, pero puede a su vez modelarse dependiendo de las acciones individuales. No hay una necesidad política que constriña al individuo, y las consecuencias funestas son siempre evitables si se sabe aplicar la *virtù* (Maquiavelo) o el *genio* (Leibniz) individuales, a través de los príncipes o soberanos que detentan el poder. En este sentido, tanto para Maquiavelo como para Leibniz, la verdadera política consistirá en «el conocimiento de lo que es más útil a los seres humanos», con la única diferencia de que el primero optará por una racionalidad más técnica y empírica al servicio del Estado, mientras el segundo la enmarcará en un proyecto ético-metafísico tendente a la obtención de la sabiduría-felicidad del género humano.

Así pues, tanto para Leibniz como para Maquiavelo el rasgo característico del saber político será la introducción de *orden* en lo que se presenta como continuo movimiento y contingencia en la actividad humana. De ahí la importancia del concepto de *fortuna* en el italiano, así como de las nociones de *determinismo*, *azar* o *destino* en el alemán[76], ya que en última instancia la función de la razón política será poner coto a estas expresiones cuasi míticas que hacen referencia a las dificultades reales en la predicción del curso de los acontecimientos y ponen de manifiesto las limitaciones e ignorancia humanas. El saber político viene así a subrayar que el poder de la fortuna o del destino no son irresistibles si se les sabe combatir con la virtud o genio humanos,

---

vista de la historia y la sociedad. Cf. al respecto F. J. Conde, *El saber político en Maquiavelo*, Revista de Occidente, Madrid, 1976, p. 77.

[75] Ya antes aludíamos a la importancia del estudio de la psicología humana para nuestros autores. En este sentido es en el que afirma Leibniz que «el lugar del otro es el verdadero punto de vista en política [...] pues aunque el vecino no sea tan malintencionado ni tan clarividente como uno le hace, es mucho más seguro ponerse en el peor de los casos en política, esto es, cuando se trata de tomar precauciones y ponerse a la defensiva» (A IV, 3, 903).

[76] Estos temas ocupan un lugar estelar en mi estudio introductorio a G.W. Leibniz, *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, Tecnos, Madrid, 1990.

pues en la historia no operan fuerzas distintas de las de los individuos. Ser sabios, pues, será poseer cualidades relevantes para eleborar juicios prácticos, es decir, el cálculo cuidadoso y eficaz de las posibilidades y de los resultados (cualidades de la prudencia), junto con la fortaleza de ánimo y la determinación para influir en los acontecimientos[77]. En este sentido, aunque deban desearse estas cualidades para todos los ciudadanos, son absolutamente necesarias en los gobernantes; así, tanto el ideal de Maquiavelo como de Leibniz será ser gobernados por un príncipe *sabio*[78], en el que el entendimiento prevalezca sobre el poder adornándolo con las cualidades de las virtudes heroicas (valor, fuerza, orden y prudencia). De esta manera, la autoridad, lejos de estar fundamentada en la naturaleza, la fortuna o la ley, lo está en la virtud y el mérito; no porque nuestros autores rechazen la monarquía o la aristocracia en que estaban inmersos como formas de gobierno, sino porque quieren subrayar la necesidad de estas virtudes republicanas en la constitución de un gobierno fuerte y duradero, al margen de que se haya obtenido de manera hereditaria.

Con otras palabras, para vencer a la fortuna o al destino hace falta un individuo con un entendimiento y una potencia extraordinarias, un «virtuoso genial» que sepa prever con prudencia los acontecimientos, reconociendo la ocasión y sabiendo mudar a tiempo con el cambio de las circunstancias[79]. De esta manera, para Maquiavelo, la acción virtuosa de un legislador (gobierno) prudente e inteligente conducirá mediante la promulgación de buenas leyes y buenos ordenamientos a instaurar una buena fortuna; y para Leibniz, el genio de un príncipe ilustrado, que se sabe rodear de personas adecuadas bajo sus auspicios será capaz de hacer avanzar al máximo la felicidad humana por medio de la sabiduría y la virtud[80].

A primera vista, parece que nuestros autores están proponiendo como mejores formas de gobierno la monarquía o la aristocracia. En sentido lato, podemos decir que tanto Maquiavelo como Leibniz esta-

[77] Cf. Q. Skinner, «La idea de libertad negativa: perspectivas filosóficas e históricas», en *La filosofía de la historia*, R. Rorty, J.B. Schneewind, Q. Skinner (comps.), Paidós, Barcelona, 1990, p. 247.

[78] Cf. por ejemplo *El príncipe*, caps. XX y XXII. Cf. carta de Leibniz al Landgrave en 1688: «Il serait à souhaiter que les plus puissants fussent toujours les plus sages ou que les plus sages fussent les plus puissants». Cf. también el texto leibniziano titulado «Retrato de un príncipe», un elogio dedicado a Juan Federico, duque de Brunswick y Luneburg (1672–79), en *Klopp IV*, pp. 461ss. (versión castellana en ed. de J. de Salas, Estudios Costitucionales, Madrid, 1979, pp. 113-56.

[79] Cf. *Discursos* III, 9 y 31.

[80] Cf. Maquiavelo, *Discursos*, I, 9. Cf. también Leibniz «Discours... sur le projet d' une Académie royale à Berlin», ed. de Dutens III, 175.

rían dispuestos a aceptar como formas de gobierno tanto la monarquía como la aristocracia o la democracia, siempre que contribuyeran al bien común y no degeneraran respectivamente en tiranía, oligarquía o arbitrariedad, pero de manera estricta, lo que propugnan es la construcción de una república en la que todas las facciones de las mencionadas formas de gobierno estuvieran representadas en la persecución del bien común[81]. Tal y como lo expresa Maquiavelo en la primera parte de los *Discursos*, en todas las organizaciones sociales históricas se dan dos tipos de ciudadanos: una minoría de ricos y poderosos (*grandi*), cuya ambición es alcanzar poder y gloria mediante la dominación de los otros, y una masa popular (*plebe*) cuya preocupación central es una vida segura, temiendo por sus propiedades y su familia; ambos estarían, sin embargo, caracterizados por un deseo excesivo de libertad, procurando evitar la intervención en sus asuntos incluso de un gobierno legítimo. De ahí la insistencia maquiaveliana en tomar como regla general que la república sea organizada por la *virtù* de un solo hombre vigoroso, encargado de instaurar leyes e instituciones que funcionen como un freno para controlar las ambiciones de los ricos y de la nobleza, y que expresen la voluntad general de manera tal que cada ciudadano desempeñe un papel activo en las *acciones políticas*, actuando en favor del bien de la comunidad[82]. Un buen gobierno será, pues, aquel que garantice a la vez a los ciudadanos ambiciosos la esperanza de alcanzar poder y gloria según sus habilidades, y a los miembros del pueblo la seguridad de vivir sin inquietud alguna por sus propiedades. Maquiavelo pone así su saber político al servicio de la estabilidad civil o política, buscando los medios para atemperar una naturaleza humana que –abandonada a sí misma– propende a corromperse, a desordenarse, perdiendo el control en una absoluta y radical inestabilidad. De acuerdo con la antropología maquiaveliana descrita, sólo será posible vivir políticamente o «en orden» echando mano de la *coacción*, que se manifiesta de dos maneras fundamentales: como *educación* y como *punición*[83]. La coacción jurídica será así paradójicamente la encargada de garantizar la libertad cívica de los ciudadanos.

[81] Para Maquiavelo, cf. *Discursos*, I, 2. Respecto a Leibniz, cf. la ya mencionada carta a Th. Burnet (1701), GP III, pp. 277-8, y que es conocida como «la mejor forma política» (ed. de Salas, Ed. Nacional, pp. 183-4); cf. también Carta al Landgrave de Hesse Rheinfels, A I, 3, 312-4.

[82] Q. Skinner, en *La idea de libertad...*, *loc. cit* p. 251 señala que en este enfoque maquiaveliano está influyendo Cicerón, para quien sólo era posible preservar la libertad individual y cívica «si obramos como esclavos del interés público» (*De Officiis*, I. 10. 31)

[83] Cf. F. J. Conde, *loc. cit.*, pp. 79-80.

Leibniz, por su parte, a sabiendas de que la república perfecta es una utopía, se propone, sin embargo, luchar por aproximarse a su realización, aunque la debilidad humana no permita instaurarla. El camino será justamente el perfeccionamiento de la misma naturaleza humana, por medio de: la *educación*, el *avance de las ciencias y las artes* (creación de sociedades de sabios, construcción de una enciclopedia universal) y la *organización de la sociedad*[84]. Oponiéndose a Hobbes –y mediatamente a Maquiavelo– sería de desear que un buen gobierno proporcionara a los hombres algo más que seguridad, a saber, felicidad; y ésta es la finalidad por la que los mejores trabajan en una *Respublica*[85], donde los cargos públicos se repartirán según los méritos de cada uno, en función de una mejor participación en el bien general, aunque el Estado deba velar siempre por los peligros de la meritocracia[86]. Con todo, la seguridad no deja de ser lo más esencial, pues están en juego la coexistencia de las libertades de los ciudadanos, así como el derecho de propiedad[87]; en este punto, y criticando a Locke, propone Leibniz establecer junto al derecho de propiedad un «derecho de sociedad o conveniencia», por el que mediante una *renuncia conforme a la razón*, cada ciudadano prescinde de una parte de su derecho estricto para admitir equitativamente un bien común[88], de manera que el fundamento de las sociedades y los Estados queda constituido por la inclinación de ir hacia lo mejor y aproximarse asintóticamente a la felicidad por medio de la asistencia mutua.

Después de estos apuntes sin pretensión de exhaustividad, podemos afirmar que las diferencias fundamentales entre ambos autores en su concepción *racional* de la ciencia política han de situarse en el distinto planteamiento de los *fines* de la vida política y social. Para Maquiavelo estos consistirán en: 1) la obtención y conservación del poder por parte de los gobernantes y 2) el mantenimiento del orden y la prosperidad generales. Leibniz no desdeñaría estos fines, simplemente los subordinaría a la persecución de la justicia, sabiduría y felicidad generales o, dicho con sus palabras, a «hacer florecer el imperio de la razón»[89], lo que introduce un nivel de abstracción a la consideración empírica del bien común maquiaveliano. Esta diferente concepción de los fines políticos es lo que hará que también el juicio de las consecuencias de

[84] Cf. E. Naert, *loc. cit.*, pp. 35-46.
[85] Cf. *Nuevos Ensayos* III, 1, 1.
[86] Cf. G. Grua, *La justice humaine selon Leibniz*, pp. 356-89.
[87] Cf. *Sur Shaftesbury*, GP III, 424.
[88] Cf. *Nuevos Ensayos* IV, 3, 18. (A VI, 6, 383). Cf. también, E. Naert, *loc. cit.* pp. 45-6.
[89] Cf. *loc. cit.* en nota 68.

las acciones sea diferente para ambos autores. Para Maquiavelo una acción se juzgará por sus consecuencias inmediatas, mientras que para Leibniz dependerá de cómo revierta en el conjunto del universo.

La práctica política

Para terminar, quisiera mostrar las concomitancias entre los autores que nos ocupan desde la perspectiva de la práctica política. Para ello, voy a centrarme en un aspecto que persiguen tanto Maquiavelo como Leibniz en sus empresas diplomáticas, y que pone en relación su análisis más teórico acerca del mejor gobierno en una república con su proyección internacional, a saber, el problema de la unificación nacional como lucha contra el absolutismo, fundamentalmente francés.

Lo que acerca gran parte de las misiones diplomáticas de nuestros autores es que, a pesar de los años que los separan, ambos se enfrentan a la realidad de una Italia y una Alemania divididas, y se proponen como objetivo de su actividad política contribuir a la reunificación de ambas. La emergencia del Estado moderno, la aparición de nuevas monarquías nacionales (España, Inglaterra, Francia), había colocado a las señorías italianas y a los cantones alemanes en una situación de desventaja, pues los grandes Estados buscan expander cada vez más su mayor base territorial, contando con superiores fuerzas militares. Por eso la reflexión en torno a la guerra[90] y la necesidad de sustituir los ejércitos de mercenarios por tropas de ciudadanos es tan importante para Maquiavelo; en este sentido, la reivindicación de ejércitos propios va unida al final de *El príncipe* a una exhortación a los Médicis para que oficien como redentores de la península itálica y la liberen del yugo de los bárbaros.

Los numerosos Estados italianos evidencian, pues, su inferioridad y hasta su impotencia frente a esta realidad estatal nueva[91]. La desunificación hace a Italia presa fácil de sus dos poderosas naciones vecinas: España y Francia. Esto es lo que condujo a Maquiavelo a subrayar la importancia del absolutismo monárquico, pues sólo por medio de la *virtù* de un príncipe se podría conseguir una unidad política fuerte y

[90] A esto dedicó un ensayo, que ya mencionamos anteriormente, titulado así: *Del arte de la guerra* (1525), del que hay una versión castellana en Tecnos (1988). No menor es el interés suscitado por la guerra en Leibniz, tanto filosófica como técnicamente; cf. al respecto M. Luna, «La guerra según G.W. Leibniz», en *Saber y conciencia. Homenaje a O. Saame.*, Ed. Comares, Granada, 1995, pp. 181-96.

[91] Cf. M. A. Granada, *op. cit.*, pp. 541ss.

estable; sólo en un segundo momento –cuando Italia se hubiese reunificado por la fuerza– comenzarían la obra del «legislador» y el retorno del pueblo a sus propios orígenes[92]. El diplomático florentino, preocupado desde joven por descubrir la forma de gobierno ideal, va observando y constatando a lo largo de sus misiones políticas cómo ese problema se halla supeditado al de la superación de la fragmentación italiana en una multiplicidad de Estados[93]. Durante sus misiones en Francia percibió con claridad el desprecio que el rey Luis XII sentía por la debilidad italiana, expresada en la falta de unidad interna de las distintas ciudades[94]; y de su legación alemana ante el emperador Maximiliano volvió admirando la falta de ostentación y la potencia de las ciudades germanas, a las que llega a colocar casi al mismo nivel de la Roma antigua[95]. Porque de las muchas enseñanzas que extrae del tiempo de los romanos, la que está a la base de todas es que Italia vuelva a ser *una* y, a pesar de la debilitación que padece Florencia a causa de las discordias internas, su sueño es que Florencia abandere la unidad política italiana[96]. Así pues, no parece que sea meramente coyuntural la «exhortación a ponerse al frente de Italia y liberarla de los bárbaros» que hace Maquiavelo a Florencia en la persona de los Médicis en el último capítulo de *El príncipe*; es evidente que considera la unificación como un paso previo necesario en la construcción de una república fuerte.

Más de un siglo después, muchas de las propuestas políticas de Leibniz seguirán el anhelo de Maquiavelo de combatir la pujanza del absolutismo francés. Tal es el caso de sus esfuerzos por conseguir la unidad de Alemania en la forma de una federación de Estados (como posteriormente se terminó consolidando) o su proyecto de expedición a Egipto (con la finalidad de alejar de Europa el ánimo expansionista de Luis XIV). Asimismo, su lucha por la reunificación de las iglesias no es

[92] Cf. al respecto, A. Heller, *op. cit.*, p. 359, y R. del Águila, *loc. cit.*, p. 93.

[93] Así afirma en los *Discursos* (I, 12): «Nunca país alguno ha vivido unido y próspero si, como Francia y España, no se ha sometido por entero a un gobierno único: república o monarquía...».

[94] Cf. por ejemplo «Discurso sobre la paz entre el emperador y el rey» (1501) y «Retrato de los asuntos de Francia» (1510-1512), en *Nicolás Maquiavelo. Escritos políticos breves* (ed. de M.T. Navarro Salazar), Tecnos, Madrid, 1991, pp. 34-7 y 40-55.

[95] Cf. «Informe sobre los asuntos de Alemania realizado el día 17 de junio de 1508», «Discurso sobre los asuntos de Alemania y sobre el emperador» (1509) o «Retrato de los asuntos de Alemania» (1512), en *Ibid.* pp. 56-67, 68-9 y 70-6.

[96] De ninguna manera podía ser Roma la llamada a semejante empresa, tan ocupada en restaurar el poder temporal de la Iglesia; si alguna capacidad unificadora tiene la religión, no hay que concedérsela de ninguna manera a la iglesia romana que más bien ha arruinado la unidad política de los antiguos. Cf. *Discursos* I, 12. En *Discursos* I, 52 y III, 28 volverá a considerar la falsa unidad que ha sido impuesta a la humanidad por el cristianismo.

en espíritu divergente de esta idea de unidad política alemana, para conseguir una balanza en Europa, que contrarrestase el poder francés[97].

Se le ha reprochado a Leibniz querer resucitar el Sacro Imperio Romano, construyendo con ello la última utopía de la cristiandad[98], pero ya en otros trabajos he puesto de manifiesto cómo los proyectos leibnizianos son fundamentalmente modernos y que sus hipótesis políticas contienen al menos en germen muchas de las cuestiones que hoy nos ocupan, proporcionando algunas perspectivas de solución que al menos deberíamos tener en cuenta[99]. Para Leibniz, no se trata en sus escritos de volver a instaurar de nuevo el Sacrum Imperium, sino de contribuir a establecer la unidad de la nación alemana –que empieza a constituirse después de la Paz de Westfalia–, pero conculcando los peligros del absolutismo. Por eso, en su propuesta, se trata de un imperio que debe seguir la máxima de «multiplicidad en la unidad» como principio constitucional del federalismo; con palabras del mismo Leibniz: «El imperio consiste en la reunión de Estados federados», esto es, una «familia de Estados» o «comunidad de Estados» sujeta a la soberanía de un Estado general[100]. De esta manera, Leibniz se aparta de la concepción de Grocio y de la tradición, para quienes el Estado era sólo una «comunidad natural» (como el matrimonio o la familia) que persigue el bienestar de sus súbditos, para pasar a concebirlo fundamentalmente como una «unidad administrativa», que tiene como meta la seguridad de los ciudadanos ante una amenaza externa. Esta finalidad defensiva y la unidad en aras de una administración común convierten a Leibniz en uno de los pioneros del Estado moderno. Para Leibniz, un Estado federal así conseguiría eludir el absolutis-

[97] Cf. A. Robinet, *G.W. Leibniz. Le meilleur des mondes par la balance de l'Europe*, PUF, Paris, 1994. Los esfuerzos leibnizianos por conseguir la reunión de las diversas confesiones protestantes perseguían reforzar la alianza de los Estados federales y contribuir con ello a una balanza política en Europa. Cf. G. Utermöhlen, «Vereinigung der Konfessionen», *Leibniz und Europa, loc. cit.*. pp. 95-114.

[98] Cf. Frank E. Manuel y Fritzie P. Manuel, «Leibniz, o el canto de cisne de la República cristiana», en *El pensamiento utópico en el mundo occidental*, vol. II, pp. 266-92.

[99] Cf. «Las raíces del multiculturalismo en la crítica leibniziana al proyecto de paz perpetua», en *Saber y conciencia, loc. cit.*, pp. 369-94; «Leibniz' Einstellung zum projekt des ewigen Friedens als politische Voraussetzung für eine europäische Einheit», en *Leibniz und Europa. VI. Internationaler Leibniz-Kongreß*, Hannover, 1994, pp. 248-53; y «Los prolegómenos del proyecto kantiano sobre la paz perpetua», en *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración, loc. cit.* en nota 44.

[100] *Elementa juris naturalis*, «Untersuchungen» (1669-1670), A VI, 1, 446. Ed. de T. Guillén, Tecnos, Madrid 1991, p. 38; prefiero traducir *civitates* por Estados. Cf. H-P. Schneider «Fürstenstaat, Reich und Europa. Leibniz zwischen dynastischen Interessen, föderativer Reichsidee und Europäischer Union», *Leibniz und Europa*, hrsg. von A. Heinekamp und I. Hein, Hannover 1993, p. 144.

mo[101] a la vez que contribuiría a constituir una nación fuerte, necesaria para mantener el equilibrio europeo, haciendo frente a sus dos agresores potenciales: la Francia de Luis XIV por el oeste y el Imperio Otomano por el sudeste.

Se trata, por lo tanto, de un proyecto de federalismo nacional que busca un «equilibrio de poder» en Europa y que no le parece trasladable a una confederación europea que persiguiese instaurar el orden o la paz perpetuos sobre esa base –como escribe refiriéndose al proyecto del Abbé de Saint-Pierre. Sin embargo, existe otro tipo de confederaciones a las que Leibniz conferirá la tarea de instaurar *mediatamente* la paz universal: las *sociedades científicas*, en cuanto que sus miembros, al servicio de intereses universales que trascienden las fronteras, influyan sobre los soberanos haciendo que el gobierno de la recta razón se anteponga a las ambiciones del poder. No voy a insistir ahora en los pormenores de los planes leibnizianos para la fundación de academias[102], sino sólo subrayar que los intereses cosmopolitas que subyacen a este proyecto forman parte del programa ilustrado para la «educación del género humano», haciendo, como apuntábamos al principio, que las actividades políticas de Leibniz se encuentren al servicio de un proyecto ético más amplio que perseguía la liberación de los seres humanos y la consecución de su felicidad y paz universales por medio de los avances en el conocimiento. Desde un punto de vista meramente político, el diplomático Leibniz tiene que defender los intereses de su príncipe y velar por un imperio alemán fuerte que resista los envites franceses, pero por encima de estos intereses particulares están los intereses universales de la razón que tiende a la idea metapolítica de una «comunidad cultural europea» armónica que por medio de la ciencia se extienda por el puente de Rusia al corazón de Asia y al resto de los países extranjeros[103].

[101] Aunque podría estar de acuerdo con Hobbes en que la naturaleza humana tiende a un conflicto de intereses («la guerra de todos contra todos»), su confianza en la razón le impide creer que la única forma de dominar esa naturaleza sea por medio de un todopoderoso Estado-monstruo (el Leviatán). Su doctrina del Derecho es precisamente el intento continuo por encontrar el equilibrio entre derecho (que no hay que confundir con leyes) y poder.

[102] Cf. «Las raíces del multiculturalismo...», *loc. cit.*, pp. 385-9: «La fundación de las Sociedades científicas».

[103] No estoy por tanto de acuerdo con aquellos que sostienen que los escritos políticos de Leibniz son meramente escritos circunstanciales, donde lo único que importa es la diplomacia, el pragmatismo, la versatilidad, el plegarse a los deseos de sus «señores». Cf. E. Naert, *loc. cit.*, p. 4.

Esta aplicación de la actividad política a un proyecto racional *cosmopolita* es lo que hace de Leibniz un ilustrado y le separa de Maquiavelo, convirtiéndole, sin embargo, en la más fiel representación del «virtuoso» heroico maquiaveliano que lucha contra la arbitrariedad de la fortuna para imponer sus fines. Desde nuestra experiencia histórica, quizá pueda parecernos ingenua la confianza leibniziana en la ciencia como vínculo unificador en una Europa plagada de disarmonías políticas y rivalidades de poder. Ahora bien, no todo es desdeñable en esta propuesta leibniziana, consistente en un diálogo de credos y culturas para construir un saber enciclopédico (teoría) que contribuyese a mejorar las condiciones de vida de la humanidad (práctica). Para Leibniz, cada cultura representa una concepción del mundo, una *perspectiva* de la misma realidad y la *cooperación* es el único camino para lograr una visión unitaria del conjunto, una comprensión de los elementos básicos y fundamentales del universo y su sentido, sin suprimir la diversidad, pues armonizar no significa uniformar, sino *comprender la diversidad,* como indica su lema «multiplicidad en la unidad»[104].

Desde nuestro momento histórico, preñado de críticas a la confianza en el progreso del género humano, acaso seamos más proclives a aproximar el Leibniz político a Maquiavelo. En cualquier caso, siguiendo a Reinhardt Kosselleck[105], si algo nos aporta nuestro trabajo como historiadores de las ideas, es descubrir esos elementos del pasado que emergen en nuestro cuadro o panorama contemporáneo, desentrañando cuáles son retazos de una conceptualización pasada y cuáles se integran en la construcción del *novum* de nuestra racionalidad. Siguiendo esta misma metodología, comenzábamos con el Leibniz lector de Maquiavelo, para irnos descubriendo después como lectores de Maquiavelo y Leibniz. Lo que separaba a ambos autores ha ido encontrando sus concomitancias en el desarrollo del trabajo, inevitablemente realizado desde nuestra perspectiva, porque, independientemente de las distintas concepciones de sus sistemas de pensamiento, hay una problemática que, como hemos visto, ellos encaraban de manera similar y respecto a la que nosotros no hemos realizado tantos progresos: el concepto de *acción política*. Como nos recuerda Hannah Arendt[106],

[104] Cf. *Nuevos ensayos* IV, 7, y 19 (GP V, 405; ed. cast. de J. Echeverría, p. 506). Cf. también, por ejemplo, cartas a: Bayle, 1702 (GP III, 69); Molanus, 22 de junio 1700 (GP VII, 551); des Bosses, 11 de julio 1706 (GP II, 311); a Bourguet, 5 de agosto de 1715 (GP III, 581); a la princesa Sofía, 6 de febrero de 1706 (GP VII, 566); a des Bosses, 20 de septiembre 1706 (GP II, 317).

[105] Cf. *Futuro pasado*, Paidós, Barcelona, 1995, *passim*.

[106] Cf. *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993, *passim*.

estamos sumidos en la precariedad intrínseca e insuperable de la acción; por más que brote de y arraigue en el individuo hasta constituirlo, sin embargo depende de los demás para realizarse; la acción implica de manera tan estrecha y radical a la pluralidad de los humanos, o mejor, de los ciudadanos, que resulta absolutamente falso considerar al agente de la iniciativa como el autor de la acción. La acción en sentido estricto es la acción que moviliza voluntades libres y que se sostiene sobre la iniciativa de sujetos individuales, pero toda iniciativa política desencadena a su vez procesos únicos e irrevocables, es decir, da lugar a historias. Esto nos sume en la doble paradoja de que la acción, aun revelando la identidad del agente, no tiene propiamente autor y, por otra parte, en estrecha conexión con lo anterior, que es imposible predecir el resultado de los procesos históricos que la iniciativa individual desencadena[107]. Con todo, cada vez más alejados de conceptos como «fortuna» o «destino», seguimos empeñándonos en buscar la responsabilidad de esas acciones que no sabemos hasta qué punto nos pertenecen.

[107] Sobre esta problemática he presentado un pequeño recorrido histórico en mi último ensayo, *Entre Casandra y Clío. Una historia de la filosofía de la historia*, Akal, Madrid, 1997.

VIII. MODELOS Y ESTRATEGIAS DEL PODER EN MAQUIAVELO

RAFAEL DEL ÁGUILA

1. INTRODUCCIÓN

En este trabajo se analizarán dos modelos alternativos para comprender la teoría de la acción política en Maquiavelo: el modelo individualista de la estrategia y el modelo republicano de las razones colectivas.

En realidad es difícil hurtarse a la tentación de comprender estratégicamente a nuestro autor. En buena medida porque la imagen de Maquiavelo que hemos recibido está fuertemente influenciada por las polémicas entre maquiavélicos y antimaquiavélicos, a las que por supuesto fue ajeno el florentino. Según creo, y espero poder mostrar, son aquellos que dicen defender el orden divino o el orden racional o el orden justo con sus furibundas críticas a nuestro autor, los que más consecuentemente han contribuido a formar y organizar la visión puramente estratégica de la acción política maquiaveliana. También creo que, aunque Maquiavelo puede resultar de utilidad para comprender el modelo de la estrategia, éste resulta empobrecedor para entender las enseñanzas del florentino. De hecho, me parece más interesante para nosotros y nuestros problemas contemporáneos entender a Maquiavelo a través del modelo republicano de razones colectivas. Trataré, en lo que sigue, de defender este modelo interpretativo y aludiré al final a algunas de sus más interesantes consecuencias políticas y teóricas.

2. EL MODELO DE LA ESTRATEGIA[1]

Maquiavelo es para muchos de sus lectores el auténtico creador de una nueva concepción de la política. Así, el florentino postularía una profunda transformación del saber político a través del refinamiento y

[1] Algunos elementos de este modelo y del subsiguiente han sido anticipados en Rafael del Águila (1993).

desarrollo de un modelo científico y estratégico de la acción política (ver, L. Olschki, 1945). El interés de conocimiento tras este modelo estaría en la contestación a la pregunta sobre *cómo* se hace algo y se constituiría como un saber técnico indiferente respecto del ulterior fin político al que tal saber pudiera ser aplicado (ver, C. Schmitt, 1968).

Lo cierto es que algunos rasgos de sus teorías parecen dar la razón a ese punto de vista: sus reivindicaciones del «realismo» y su rechazo explícito al utopismo, su forma aparente de relacionar ética y política, su desconsideración por la crueldad de los medios empleados si el fin perseguido se consigue, el juicio político preocupado fundamentalmente por los criterios de eficacia y eficiencia en la consecución del fin, ciertas definiciones de la *virtù* referidas a la habilidad en la elección de los medios, etc. (ver, *P*, 7, 15, 18, etc.)[2].

De acuerdo con esto, Maquiavelo sería, en realidad, el fundador de un modelo de acción política preocupado exclusivamente por diseñar estrategias lógicas capaces de producir resultados políticos. El fundador de una tradición que agrupa a una serie de conceptos de racionalidad de la acción que irían desde la racionalidad medios/fines weberiana hasta la racionalidad instrumental (Horkheimer) o estratégica (Habermas), siendo finalmente convertida en paradigma por la teoría de juegos. Una tradición en la que ciertas versiones liberales que consideran al individuo como mónada, al conflicto generado por el pluralismo como irresoluble oposición de fuerzas y a la libertad política como ausencia de restricciones impuestas a la acción, se encuentran igualmente cómodas.

Según esto, deberíamos encontrar en Maquiavelo los rudimentos de un modelo estratégico que respondiera a la vinculación meramente técnica de medios y fines y no contuviera mayor consideración sobre aspectos normativos. Ahora bien, aplicado a la política, dicho modelo

[2] Las abreviaturas utilizadas de las obras de Maquiavelo serán:

P (seguida de número arábigo indicando capítulo): *Il principe* en *Tutte le Opere* (1971).

D (seguida de número romano indicando libro y número arábigo indicando capítulo): *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, en *Tutte le Opere* (1971).

IF (seguida de número romano indicando libro y número arábigo indicando capítulo): *Istorie Fiorentini*, en *Tutte le Opere* (1971).

SL (seguida de número arábigo indicando página de la edición citada): *Scritti Letterari*, en *Tutte le Opere* (1971).

AG (seguida de número romano indicando libro): *Dell'arte della guerra*, en *Tutte le Opere* (1971).

SPM (seguido de número arábigo indicando página de la edición citada): *Scritti Politici Minori*, en *Tutte le Opere* (1971).

LETT (seguida de fecha): *Lettere*, en *Opere* (1984).

estratégico estaría ligado a tres reducciones paralelas[3]: primero, la reducción del individuo a mónada; segundo, la reducción de la política a poder; y, tercero, la reducción del poder a las estrategias de consecución de obediencia. Veámoslo con detalle.

El individuo desatado

La primera reducción del modelo estratégico contradice toda la tradición clásica y medieval. Si para éstas el individuo como tal, en su constitución así como en su libertad, estaba ligado a su *polis* o a su comunidad, ahora los rasgos esenciales de individualismo y libertad serían, precisamente, aislamiento, separación y soledad. Aquello que la Antigüedad temía más que la muerte (el ostracismo, el exilio, el desarraigo, etc.) se convierte desde este momento en el elemento definitorio de la libertad y de la libertad política. De hecho, la interpretación burckhardtiana (1979) del Renacimiento como lugar de surgimiento del individualismo vitalista ajusta bastante bien con esta idea. Nos hallaríamos, según Burckhardt, ante un sujeto «desatado», desligado de las ataduras de las viejas tradiciones, sin el freno impuesto por el «oscurantismo» medieval, capaz de reconocer sus recursos internos y sus talentos y que objetiva su relación con el mundo político y social en medio de una sociedad en disolución. La perspectiva de Maquiavelo, según esto, estaría bien descrita por la frase de Sabine (1978) él sería, más que ningún otro, el teórico político del hombre sin amo. De un hombre abandonado a sí mismo y arrojado a la lucha contra otros sujetos tan aislados como él (Meinecke, 1983).

Así, el cálculo implacable produciría seguridad para el sujeto amenazado y éste se definiría, primero, por su aislamiento esencial (sujeto aislado), segundo, por su libertad respecto de constreñimientos previos para iniciar la acción (sujeto «desatado») y, tercero, por su esencial indiferenciación moral, ética o formativa (sujeto indiferenciado).

[3] El modelo que a continuación se construye está inspirado en una variedad de fuentes y tiene como objetivo dibujar un perfil dentro del cual cupiera esta interpretación maquiaveliana. Las fuentes son diversas. Por un lado, las ya citadas interpretaciones «realistas», técnicas o cientifistas de nuestro autor: L. Olschki, C. Schmitt, E. Cassirer, etc. Además, en el diseño de la reducción individualista se ha usado tanto de las interpretaciones del vitalismo renacentista (Burckhardt, 1979), como de ciertas versiones liberales del mismo fenómeno. Por otro lado, cuando nos referimos al problema del poder hemos hecho un uso libre de la selección contenida en S. Lukes, ed. (1985) así como de S. Lukes (1986). Por último, ha resultado extremadamente útil en la construcción del modelo mantener a J. Habermas (1987) y M. Foucault (1981 y 1986) como punto de referencia.

La política como poder

La segunda reducción consiste en la consideración de la política como un conjunto de fuerzas en tensión, un conjunto de luchas y antagonismos cuyo foco principal de conflicto resulta ser el mantenimiento (o consecución o engrandecimiento) del poder. El individuo desatado y aislado se opone a sus adversarios y a sus impulsos agresivos y adquisitivos. Al hacerlo, mide su poder por la impotencia de los otros, su libertad por la servidumbre que es capaz de imponer a sus contrarios. La política es aquí, única y exclusivamente, lucha por el poder. El saber político, por su lado, no conduce a la búsqueda de la vida buena o de la virtud, de la justicia o de la equidad, sino al establecimiento de un saber sobre el poder. Un saber sobre su génesis, su articulación, su funcionamiento, su dinámica, su estática, su cambio y su institucionalización.

Las fuerzas en tensión que se oponen y su completa arbitrariedad ética quedarían retratadas en las reflexiones maquiavelianas sobre el uso estratégico de los medios de acción política. Dado que los hombres no pueden gobernarse con padrenuestros (*IF*, VII, 6) y que hacen daño por odio o por miedo (*P*, 7), el sujeto de la acción debe o bien mimarlos o bien aplastarlos (*P*, 3), aprender cuando no ser bueno (*P*, 15) –puesto que, en política, la bondad no basta (*D*, III, 30)– y emplear cualquier medio por infame que parezca (*D*, III, 41), para alcanzar el fin perseguido (*P*, 18; *D*, II, 13). Aquel sujeto que, entrando en consideraciones normativas, prefiera dejarse arrastrar por su piedad antes que asegurarse (mediante la estrategia) de su autonomía y de su libertad (*IF*, V, 5) se destruirá a sí mismo (*P*, 8). Por ello, las peticiones de realismo en el análisis político (*P*, 15), las advertencias sobre la necesidad de tomar «la senda del mal» al intervenir en política (*D*, I, 26), las referencias al buen y mal uso de la crueldad (*P*, 8), etc., contendrían todas ellas la presuposición de la política como poder (como conflicto de fuerzas en perpetua oposición) y una enseñanza sobre la seguridad del sujeto ligada a la puesta en marcha del mecanismo estratégico.

El poder como consecución de obediencia

En tercer lugar, tras estas dos reducciones, el modelo estratégico postula una tercera: la reducción del poder al conjunto de estrategias que constituyen los mecanismos de obtención de obediencia. En este contexto cuando decimos que un sujeto A tiene poder sobre otro sujeto (o

conjunto de sujetos) B queremos decir que A tiene capacidad de evitar ciertos comportamientos en B e impulsar otros. Se haría así referencia a dos cosas diferentes: por un lado, a la represión y regulación de determinadas conductas; por otro, a la multiplicación positiva de comportamientos y a su canalización por el mecanismo de poder.

En nuestro autor la represión y regulación de conductas se ejemplificaría en el uso estratégico de la fuerza y la crueldad del que existen abundantes ejemplos en su obra[4]. Fuerza y crueldad se presentan como instrumentos de los que se obtiene una cierta paralización del antagonista en la relación de poder y, consecuentemente, un comportamiento obediente en el sentido de regulado de acuerdo con la voluntad del poderoso.

Pero también la multiplicación positiva de comportamientos es un elemento esencial de este modelo. En política no basta con que la gente no haga o reprima sus acciones según un modelo que aumenta sus conductas obedientes y, por tanto, el éxito del poderoso. En política la gente debe hacer cosas y el mecanismo de multiplicación de comportamientos predecibles que Maquiavelo escoge es el de la astucia y el fraude[5]. En este sentido, Maquiavelo sería el maestro de lo que se ha dado en llamar «ilusionismo político» (Vissing, 1986). Tal política de creación de ilusiones genera una imagen adecuada a la estrategia de acción del sujeto y produce a través de esa imagen comportamientos

[4] Los ejemplos de crueldad y uso de la fuerza en contextos estratégicos de consecución de obediencia son abundantes en Maquiavelo. Basten unas cuantas referencias extraídas de *Il principe*. En el capítulo 15 se dice que fuerza y crueldad parecen vicios pero, si se utilizan correctamente, pueden garantizar «la securtà e il bene essere» del sujeto. En el capítulo 18 se afirma que el sujeto de la acción si quiere mantenerse se ve en la necesidad («sendo spesso necessitato, per mantenere lo stato») de actuar contra la caridad, la humanidad, la religión, etc. En el capítulo 17 se afirma cómo la crueldad de Aníbal fue la más importante contribución a los éxitos políticos y militares del cartaginés. En el capítulo 7 se nos informa de que la extremada crueldad de César Borgia dejó a sus pueblos estupefactos y lo mismo se aplica a Séptimo Severo en el capítulo 19.

[5] Ambos recursos estratégicos están incorporados a una política de apariencias. En este sentido Maquiavelo ha superado la fase de terror a lo aparente que recorrió buena parte del Renacimiento y que es patente en la siguiente cita de Castiglione: «É terrible conoscere che niuna cosa sapemo, é che piú delle volte quel che a noi per vero, é falso, e che per contrario quel che ci par falso, é vero» (cit. en U. Dotti, 1979, p. 160). En Maquiavelo se trata de sacar ventaja de este hecho. Así, se advierte en el capítulo 18 de *Il principe* la necesidad de ser un gran simulador, puesto que los hombres se mueven más por lo aparente que por lo real (*D*, I, 25). Y en el 21 se aconseja el uso de la astucia para mantener a los súbditos «en suspenso y asombrados» («sospesi e ammirati»). O en el 15 se habla de la necesidad de fingir poseer ciertas virtudes que aumenten credibilidad y reputación. O en el 19 se habla de ocultar las medidas políticas que pudieran exaltar el odio de los súbditos realizándolas a través de otros, etc. De nuevo nos limitamos a unos cuantos ejemplos prácticamente de un solo texto.

activos del obediente adecuados a las intenciones (estratégicas) del sujeto de la acción[6].

Ambos aspectos de la teoría maquiaveliana recibieron de su autor dos personificaciones animales: el león y la zorra. Su combinación adecuada y su no separación en compartimentos estancos produce recursos sumamente flexibles para el modelo estratégico de consecución de fines.

El sujeto del poder

Ahora bien, en ambos casos, león o zorra, el carácter dinámico de estas operaciones recae únicamente sobre el sujeto del poder, mientras el obediente se mantiene «sujeto» a la represión, regularización o canalización de sus acciones. Esto comporta, naturalmente, una cosificación del «otro» que permite objetivar las reacciones del obediente (su previsibilidad) y, por tanto, incrementar la propia capacidad estratégica del sujeto de la acción. Así, en cierta forma, parece que esta segunda reducción del poder a la consecución de comportamientos obedientes resolvería «técnicamente» el problema planteado por el aislamiento del individuo desatado de la primera reducción y la subsiguiente consideración de la política como antagonismo ciego de fuerzas que se oponen.

En el contexto de las tres reducciones se haría necesaria igualmente una definición de los mecanismos de la estrategia que los presentara como «exteriores», primero, al sujeto de la acción que los utiliza y, segundo, a los fines que ese sujeto persigue.

En primer lugar, los medios de la acción política serían dispositivos técnicos que podrían ser utilizados por el sujeto o ser dejados de lado de acuerdo con un juicio sobre su adecuación al fin perseguido. Así, los medios «en sí mismos» son algo fuera del interés del sujeto que sólo

[6] Conviene aclarar que esta política de creación de apariencias está fundamentada en la idea de reemplazar la realidad por la ilusión al igual que ocurre en una representación dramática. Pero, sin embargo, si el «público» de este «espectáculo» identificara lo que ve con una representación, el mecanismo perdería toda su funcionalidad estratégica y se volvería contra el sujeto que lo puso en marcha. Dicho de otro modo, el ilusionismo de las apariencias depende, en buena parte, de presentarse como algo distinto, de ser encubierto o transformado en otra cosa más legítima (esto es, más justificable) de acuerdo con los valores de los sujetos al poder (de los espectadores, de los súbditos, de los antagonistas). Se trataría, entonces, de un ilusionismo que hace uso de los referentes normativos dominantes a través de una dramaturgia política medida y calculada como mecanismo de manipulación.

«dispone» de ellos técnicamente pero no es «atraído éticamente» por ellos, ni está «emocionalmente» implicado en su uso, ni pesan en su decisión otras consideraciones que las meramente técnicas.

Del mismo modo, los medios son igualmente «exteriores» al fin mismo. Se trata de recrear la idea de «causa-efecto» manteniendo la ficción de que lo que resulta relevante es el efecto, mientras los «medios-causa» se desvanecen tan pronto se ha llegado a producir el fin deseado y no hay nada en ellos que lo recree o lo adelante[7]. De este modo, tras la crueldad (medio) aparece la unidad y la seguridad (fin), aunque nada en la crueldad anticipa la unidad y todo en ella transgrede la seguridad. Como dos perfectos extraños medios y fines se relacionan «desde fuera».

Con otras palabras, esta relación de doble exterioridad (sujeto/medios y medios/fin) quedaría ejemplificada en la idea de sujetos que utilizan herramientas para conseguir fines, manteniéndose tales herramientas como algo distinto del sujeto (que no se ve «formado» por ellas en el sentido clásico) y desimplicadas respecto del fin (que se consigue o no se consigue, pero no es «creado» en ellas, sino producido a través de ellas). Es decir, hablando con propiedad, estaríamos ante procesos de «fabricación»/«producción» o *poiesis* y no de acción o *praxis*[8].

Las interpretaciones realistas de nuestro autor abonan esta tesis. Schopenhauer utilizaba una metáfora sobre el saber político maquiaveliano que resulta clarificadora. El secretario florentino enseñaría política de la misma manera que un maestro de esgrima enseña su arte: sin prejuzgar quién es el espadachín (un hombre honesto o un malandrín) o a qué fines dedicará su actividad (a liberar doncellas o a asesinar venerables ancianos). Carl Schmitt prefería referirise a un ingeniero para personificar la actividad política recomendada por Maquiavelo. Leonardo Olschki le compara con los artistas y arquitec-

[7] Quizá el rasgo más relevante que diferenciaría al modelo estratégico de acción de la acción teleológica aristotélica sería precisamente el relativo a la relación de exterioridad entre medios y fines. En ciertas interpretaciones recientes de la teoría aristotélica se define la acción como aquello que conduce y forma parte del fin perseguido. La expresión griega *ta pros to telos* incluiría tanto los medios instrumentales como las partes constitutivas del fin mismo que, por lo demás, cada acción concreta contribuye a especificar. *Vid.* por ejemplo, J.L. Ackrill, 1980, pp. 16ss.; M. Nussbaum, 1986, pp. 297ss.; etc.

[8] Esta diferenciación de Hannah Arendt colocaría a Maquiavelo en el lado del *homo faber* y, desde luego, no de la *vita activa* (siempre según el modelo de la estrategia, aun cuando esto es difícilmente sostenible desde la interpretación basada en las razones colectivas; ver más adelante).

tos renacentistas preocupados prioritariamente por la resolución de problemas técnicos. Ernst Cassirer (1974) emplea la imagen del jugador de ajedrez interesado en el juego mismo y apasionado por él, pero no dedicando ni un momento de su reflexión a preguntarse sobre la eventual crueldad de las reglas del juego (¿por qué han de morir tantos peones?) o por el sentido que podría tener la finalidad del mismo (conseguir un jaque mate).

En todos estos ejemplos ni el espadachín, ni el ingeniero, ni el arquitecto, ni el ajedrecista, son «formados» en su carácter por su actividad. El espadachín es bueno o malo como persona y bueno o malo como espadachín, pero los criterios de ambos juicios son distintos y no coincidentes. De hecho, el juicio sobre su actividad no se referiría propiamente a la calidad de sus actos (para qué usa su saber: para hacer el bien o el mal, etc.), sino a la habilidad con la que persiguen sus fines (una buena estocada, un puente resistente, un edificio funcional, una jugada inteligente). Aquí está claro el sentido de la afirmación de Croce (1981) sobre la separación entre ética y política en Maquiavelo.

Todo ello nos conduce, en definitiva, a la tesis sobre la indiferenciación del sujeto de la acción según la cual, el saber técnico que Maquiavelo enseñaría podría ser aprovechado por *cualquier sujeto* siempre que éste aprendiera sus reglas y las aplicara a la consecución de sus fines.

Antimaquiavelismo y sujeto indiferenciado

Curiosamente el Maquiavelo construido desde el maquiavelismo y, sobre todo, *desde el antimaquiavelismo*[9], responde en buena medida a este aspecto del modelo estratégico de la acción. En efecto, la idea de que Maquiavelo es un maestro del mal (Strauss, 1964) o un maestro de tiranos (Rivadeneyra S. J., F. de Quevedo, Saavedra Fajardo, etc.; *vid.* J.A. Maravall, 1972) podría explicarse, precisamente, como una inter-

[9] H.C. Mansfield Jr. (1979) escribe: «[...] es objeto de consenso que el Maquiavelo del maquiavelismo vulgar no es el Maquiavelo verdadero, pero trataré de demostrar que el verdadero Maquiavelo es más maquiavélico, y no menos, que el Maquiavelo vulgar». De esta manera, como ya advirtiera Voltaire, presentarse como antimaquiavélico es justo lo que en ciertas circunstancias debería hacer un maquiavélico de segundo grado (ver R. Bruscagli, 1979, pp. 107ss.; también Federico II, *Antimaquiavelo*, edición y traducción de R.R. Aramayo, CEC, Madrid, 1996). El disfraz de antimaquiavélico es lo políticamente más adecuado para un maquiavélico. Si Mansfield cree que esto se puede aplicar a Maquiavelo mismo, yo creo, por contra, que se debe aplicar a los antimaquiavélicos posteriores e incluso contemporáneos.

pretación preocupada por subrayar los riesgos de la indiferenciación del sujeto.

Buena parte del antimaquiavelismo y, desde luego, prácticamente todo el antimaquiavelismo español, se orienta hacia una crítica de la enseñanza del florentino y sus seguidores basada en el supuesto de que el maquiavelismo supone la destrucción del orden del poder, de la autoridad del príncipe, de la credibilidad de las instituciones, etc. El comportamiento maquiavélico sería, nada más, que la moderna manifestación de la tiranía. Y lo molesto del tirano no es (o no es prioritariamente) que utilice medios terribles para conseguir sus fines, sino que no está ligado al orden político, que no se engarza con valores y normas compartidos, que no es un «príncipe *cristiano*» sino alguien (cualquiera) que ha obtenido el poder. Lo malo del maquiavelismo es que destruye el Estado y no lo hace porque utilice medios crueles o fraudulentos, sino porque el sujeto de la acción, al ser indiferenciado e intercambiable, al no estar «calificado», es imprevisible y esto destruye el sistema de justificación (legitimación) de sus acciones políticas.

Dicho de otro modo, el antimaquiavelismo está preocupado por subrayar los riesgos de un *sujeto indiferenciado* sencillamente porque el sistema de justificación de sus acciones se «despersonaliza» (y se «desimplica» de los valores comunitarios) mientras se retrotrae a aprobar o desaprobar el funcionamiento de un «mecanismo lógico». La discusión sobre la crueldad de los medios o su carácter técnico estratégico resulta mucho menos importante e, incluso, secundaria para el antimaquiavelismo.

Un buen ejemplo de ello está en el maquiavelismo implícito o explícito de gran cantidad de antimaquiavélicos (*vid.* Murillo, 1957). Así, cuando se trata de reprimir rebeldías o conjuras de los súbditos, de utilizar el fraude o la mentira en las relaciones políticas, de usar de la simulación, de ejercer violencia en contra de enemigos exteriores o interiores, incluso de ser realistas y no suponer en los hombres demasiada inclinación hacia la bondad, etc., todos los antimaquiavélicos (con alguna excepción aislada) recomiendan exactamente lo mismo que el secretario florentino: usa de aquellos medios que sean eficaces en la gestión de tu poder. Tras mucha de su retórica se esconde el simple principio maquiaveliano de «economía de la violencia» (Wolin, 1960).

Es más, hay en ellos, es cierto, un escándalo inicial por el tratamiento maquiavélico de la religión cristiana como debilitadora de las virtudes guerreras. Pero el escándalo no les mueve a reivindicar la superioridad de esa religión incluso en circunstancias adversas, sino a una exaltación de las virtudes guerreras del cristianismo. En líneas

generales, estos antimaquiavélicos se esfuerzan por demostrar que la religión cristiana lejos de producir efectos políticos nocivos, está plenamente justificada por su consecución de orden y paz en los reinos (esto es, está justificada *por sus efectos políticos*).

Así, lo que distinguiría al príncipe cristiano (al príncipe «calificado» de acuerdo con valores compartidos) no sería (o no sería fundamentalmente) que en su selección de los medios fuera menos cruel o que su razonamiento político no debiera ser estratégico, sino que el sujeto de la acción en este caso parecería obligado a la elección de ciertos fines –que, se identifican posteriormente con el «orden del Estado»– y que se consideran superiores al capricho indiferenciado del tirano.

Lo que realmente molesta es que el sujeto en Maquiavelo[10] ya no es un sujeto calificado sino un mero punto de referencia, una perspectiva intercambiable y reversible, una argucia lógica. Es *cualquier sujeto,* y en estas condiciones el único criterio de evaluación de sus acciones sería un criterio «técnico y abstracto» basado en el propio punto de vista absoluto e indiferenciado de un sujeto arbitrario, sin referencia alguna a los valores comunes. Así, en contra de ciertas apariencias, lo que le parece criticable al antimaquiavelismo respecto de Maquiavelo es que los criterios de evaluación de la acción política escapan del conjunto de valores compartidos para escorarse hacia un punto de vista aislado, hacia un punto de referencia abstracto y absolutizado, hacia una «carcasa» lógica. Es por eso, y no por sus crueles consejos, por lo que es calificado de Satán.

Recientemente, H.C. Mansfield Jr. (1979, p. 441) llamaba la atención sobre un hecho que, al parecer, él no consideraba casual: la primera palabra de los *Discorsi* es «yo» (*io*), la última «máximo» (*massimo*). Esta absolutización de un punto de vista indiferenciado es lo que realmente preocupa a los antimaquiavélicos. Los consejos sobre el uso de la crueldad o de la violencia poco o nada tienen que ver con ello. Buena prueba de esto es la polémica sobre el tipo de fines de la acción política que el modelo estratégico maquiaveliano recomienda.

[10] Es decir, el sujeto en Maquiavelo *según el modelo estratégico*. La tesis del texto es que ese tipo de sujeto es el construido por el antimaquiavelismo y que son los antimaquiavélicos, paradójicamente, los que construyen y refinan el modelo estratégico tanto o más que los maquiavélicos.

Seguridad del sujeto y tecnología del poder

En efecto, en términos de una buena parte de las interpretaciones maquiavelianas, parece bastante extendida la opinión de que esta combinación de sujeto indiferenciado y absolutización de su punto de vista en el juicio sobre la pertinencia de la acción, tiene algunos objetivos prioritarios en Maquiavelo. Tales objetivos podrían ser, en principio, de dos tipos. Nos ocuparemos ahora del primero (la tecnología del poder) y dejaremos para más adelante el segundo (las razones colectivas).

La tecnología del poder agrupa a aquellos intérpretes que piensan que la puesta en marcha del mecanismo estratégico sirve a la enseñanza sobre la protección del sujeto y conduce a su seguridad. No se trataría aquí de ofrecerle al sujeto un saber formativo sobre lo que debe querer, a la manera clásica, o de engarzar los fines individuales con aquellos de la comunidad, sino de proveer al sujeto de herramientas de acción para la supervivencia. Aquí la valoración sobre los medios de acción política tiene como único criterio el que produzcan resultados satisfactorios desde el punto de vista (absoluto e indiferenciado) del sujeto de la acción. El juicio sobre la acción se preocupa, entonces, por los resultados obtenidos y se refiere tanto a la eficacia (obtención del fin propuesto) como a la eficiencia (obtención del fin con un mínimo coste). Según esto, el único fin del que cabe hablar aquí es el del provecho del sujeto de la acción (cualquiera que sea el sujeto, cualquiera que sea su provecho). Es la «condición» del sujeto lo que se trata de proteger (cualquiera que sea el sujeto, cualquiera que sea su condición).

Estamos aquí ante un aparato lógico de justificación de las acciones políticas de acuerdo con el cual el juicio sobre la pertinencia de una acción se retrotrae al resultado de la misma de acuerdo con la idea de provecho del sujeto y opera siempre *ex post facto*. Las citas maquiavelianas que resultan «canónicas» en este caso son:

1) «[...] en las acciones de todos los hombres, y especialmente de los príncipes, donde no hay tribunal al que recurrir, se atiende al fin» (*P*, 18)[11].

2) «Pues como los hombres juzgan las cosas por sus resultados, todo el mal que pueda resultar de ahí se imputará al que aconsejó tal cosa, y [...] si sale bien le alabarán por ello» (*D*, III, 35).

Así pues, la definición formal del modelo estratégico en su versión de tecnología del poder podría ser: *el logro de los propios fines* (conse-

[11] En todos los casos en los que los textos de Maquiavelo aparecen entrecomillados utilizo las traducciones españolas citadas en la bibliografía general.

cución, conservación o engrandecimiento de la propia condición y del propio poder) *justifica, legitima y aconseja la utilización de cualquier medio técnicamente adecuado* (con indiferencia respecto de su moralidad o eticidad) *que permita a un sujeto indiferenciado* (príncipe o tirano o ciudadano republicano o, literalmente, cualquiera) *la obtención de los fines propuestos*.

Hay que confesar que el modelo de la estrategia así definido encuentra apoyos en la obra de Maquiavelo a través de la figura del príncipe nuevo. Esta figura, desarrollada sobre todo en *Il Principe*, se fundamenta, como Pocock (1975) ha mostrado convincentemente, en la categoría de innovación política. En efecto, parece que Maquiavelo cree que en un mundo donde las ligaduras del pasado y la tradición no cuentan y donde es imposible esperar apoyo de categoría trascendente alguna, en el mundo político del hombre sin amo y sin vínculos, la irrupción de la innovación política se personifica en ese personaje que es el príncipe nuevo. Violencia, cinismo y un ansia depredadora se aunan en él. Astucia y crueldad son su estrategia ante el poder aplastante de las circunstancias adversas creadas por la deslegitimación de las figuras de autoridad tradicionales. Ante ese mundo que amenaza a cada paso con aplastarle sólo la mezcla adecuada de fuerza, fraude y engaño es capaz de potenciar su seguridad amenazada y de garantizar mínimamente su condición política. Una imagen que sirva a sus propósitos y una fuerza que fundamente su autonomía, esos son los objetivos de su práctica política transgresora y estratégica.

Parece, efectivamente, que aquí nos hallamos ante una visión de la política que postula la triple reducción del modelo estratégico (indiferenciación y aislamiento del sujeto de la acción, reducción de la política a poder y reducción del poder a los mecanismos de obtención de obediencia). Desde luego tal visión se desarrolla sobre todo en *Il Principe*: de las 50 referencias al bien que existen en este texto, 2 son al bien común, 5 al mérito cívico y 43 al provecho del príncipe, a su ventaja o su desventaja (Hexter, 1973, p. 191). Es como si el príncipe, cautivo de sus propias habilidades técnicas (Pitkin, 1984, p. 43), tratara de recrear a cualquier precio (incluso al de la tiranía) un mundo en el que su seguridad y provecho estuvieran garantizados. Quien se apoya en lo que «es suyo», nos dice en el capítulo 17, no depende de los demás y sólo entonces vivirá seguro y será autónomo.

Seguridad y autonomía, según el florentino, serían pues bienes que se logran exclusivamente en el aislamiento. Fuera del individuo sólo existe un mundo de depredadores agresivos y peligrosos, ya sean súbditos, ciudadanos o enemigos extranjeros. El precio a pagar por la

seguridad y la autonomía es el sometimiento a la triple reducción del modelo estratégico y de la tecnología del poder.

Ahora bien, este problema no es privativo de los individuos. De hecho éste es, precisamente, *el* problema político que preocupa a nuestro autor: «toda ciudad –escribe– todo Estado, debe suponer enemigos suyos a todos aquellos que pudieran esperar tener suficiente poder para ocuparlo y de los cuales no pudieran defenderse por sí mismos. Nunca hubo señor o república sabios que desearan tener su Estado a la discreción de otros y que, teniéndolos, creyeran haberlo asegurado» (*SPM*, 12). El problema, por tanto no es privativo de una figura de la acción política (el príncipe nuevo) sino que se extiende a *la* política como tal. Y al comprender este problema en ese contexto general es cuando tendremos acceso al aspecto más interesante, novedoso y provechoso de las enseñanzas maquiavelianas. Pero para acceder a ese contexto más general hemos de abandonar el modelo de la estrategia y adentrarnos en los dilemas de la teoría de la acción política desde la perspectiva republicana.

3. El ciudadano republicano y las razones colectivas

El propio Maquiavelo identificó dos orígenes distintos para su teoría. Por un lado, su experiencia práctica en los asuntos políticos. Por otro, su lectura de los clásicos (ver por ejemplo, *LETT*, Vettori, 12/10/1513; y, también, *P*, proemio). El modelo estratégico desconsidera este segundo origen y reduce las enseñanzas del primero al juego de fuerzas y obtención de resultados que hemos analizado más arriba. Repensar su teoría de la acción desde este segundo origen y reinterpretar desde esa perspectiva el primero es el objetivo de este epígrafe.

Maquiavelo siempre subrayó la importancia del estudio de los actos y las palabras de los grandes hombres de la Antigüedad para una adecuada comprensión de la realidad presente. Es cierto que muy pronto se le reprochó el abuso en sus referencias, continuas y extensas, al pasado argumentando que, después de todo, los antiguos no debían estar siempre en nuestros labios (*vid.* Guicciardini, 1983). Sin embargo, Maquiavelo estaba preparado para replicar en este punto. El podía suponer una esencial continuidad en la naturaleza humana y la existencia de unos ciclos históricos con cadencias específicas, lo que le permitía afirmar la casi inmediata trasposición de lo escrito en otros tiempos para su situación contemporárea (*D*, libro III, §43).

No obstante, es igualmente cierto que sus constantes reivindicaciones de lo nuevo y del principio de innovación política aludido más arriba, así como su aplauso para con las reflexiones que abandonaban los caminos usuales hacen extremadamente compleja esta trasposición (*D*, I, proe.; *D*, II, proe.; etc.). En este sentido, su valoración del pasado no tiene nada de nostalgia y sí mucho de afirmación revolucionaria, de manera que es el deseo de futuro y de lo nuevo lo que guía su interés por las cosas antiguas (Mansfield Jr., 1979, pp. 188-9). Nuestro autor se mueve aquí en un terreno sumamente ambiguo pues, por un lado, trata de establecer un saber sobre la fundación política que sea capaz de hacer *tabula rasa* con lo heredado, mientras, por otro lado, trata igualmente de recuperar un saber sobre la preservación política de ciertas tradiciones republicanas. Si hay que creer a B.J. Smith (1985, pp. 72-3), el saber sobre la preservación implicaría el mantenimiento y desarrollo de la memoria política, mientras que el saber sobre la fundación de lo nuevo requeriría del arte de la «amnesia política». Memoria y amnesia son, pues, las dos fórmulas de las que Maquiavelo hace uso para intervenir en el mundo político. Memoria y amnesia de alguien y respecto de algo: del sujeto respecto de su comunidad y sus valores. Hay que saber qué olvidar y qué recordar y eso comporta una elección por parte del sujeto que no puede ser arbitraria, una elección, trateremos de demostrar, basada en la *virtù*.

Para rastrear las implicaciones de todo ello abordaremos en lo que sigue una serie de elementos que rompen con las concepciones básicas del modelo estratégico e incorporan el problema de la acción y de la estrategia al contexto de la disciplina republicana que lucha contra la contingencia.

Participación política, obediencia y autocontrol

Si el modelo estratégico, tal y como lo hemos diseñado, fuera el núcleo de la enseñanza maquiaveliana, sería de esperar que los súbditos, los ciudadanos o si se prefiere el pueblo fueran tratados en Maquiavelo únicamente desde la perspectiva de la obediencia, la maleabilidad y la pasividad. Es cierto que hay momentos en que nuestro autor parece inclinarse hacia esta perspectiva (*D*, I, 11). Pero no lo es menos que la comunidad de sujetos virtuosos de la que Maquiavelo nos habla es aquella capaz de mantener un *vivere civile e libero*, esto es, aquella capaz de generar *virtù* a través de la pluralidad, la competición y el conflicto (*D*, I, 2 y ss.). Así, nuestro autor nos habla de pueblos libres a los que ni un príncipe ni una república extranjera pueden someter,

pues la memoria de la libertad perdida los convertiría en amenazas constantes para los invasores (*P*, 5; *D*, II, 23). De este modo, los hábitos y costumbres de un pueblo libre tienen un poder formativo tan alto que hacen difícil, si no imposible, someterle. Esto significa que un pueblo puede ser educado en la *virtù* a través de la disciplina y la obediencia a leyes no corruptas (*SPM*, 40). Es decir, que si se educan y disciplinan los apetitos humanos a través de reglas adecuadas que frenen y contrapesen las pasiones (*D*, I, 18; *D*, I, 42; *IF*, III, 22) el resultado es la libertad a través de la acción libre de la comunidad republicana. Y tal comunidad es superior a los principados tanto en lo atinente a la obtención de seguridad, como al logro de autonomía para los sujetos de la acción, lo que se demuestra en el caso de la república romana (*D*, I, 4; *D*, I, 5; *D*, I, 58).

Así pues, aquí el término clave no es el «sujeto desatado» de tradiciones y ligaduras, sino el autocontrol y la disciplina cívica comunalmente definidas. De hecho, la visión burckhardtiana del Renacimiento como lugar de nacimiento del individuo «desatado» no es la única posible. De la mano de Norbert Elias (1987), Erich Fromm (1971), J. Delumeau (1989) o Michel Foucault (1979) entre otros, se proyecta un cuadro diferente sobre el tipo de individualismo y de sujeto que el Renacimiento hace surgir.

De acuerdo con esta nueva versión, la pérdida de los distintos lazos que ligaban a los hombres a sus papeles sociales enfrenta al hombre no con la libertad sino con la inseguridad y el miedo. Al propio tiempo, se produce la progresiva expropiación que el Estado moderno empieza a realizar respecto de todos los poderes sociales y políticos dispersos en el policentrismo medieval. La combinación de ambos procesos aumenta la posibilidad estratégica de cálculo de las acciones políticas y, consecuentemente, impulsa al sujeto (a los sujetos) a un aumento del autocontrol, a una modulación de las pasiones, a un entrelazamiento con reglas y normas de las que sea posible extraer un mayor control y dominio sobre sí mismo y, *en consecuencia*, sobre el inseguro mundo político que le rodea. El resultado de la ruptura con los valores tradicionales sería, pues, un aumento del autocontrol y de la autodisciplina.

Y si esto es correcto, nada queda del sujeto indiferenciado, aislado, arbitrario y reversible del modelo estratégico. En su lugar empieza a hacerse explícita la aparición en la obra de Maquiavelo de un sujeto, disciplinado, normado y regulado capaz de acción política. Hay en los *Discorsi* (I, 58), una corta frase que resulta pertinente analizar: «un príncipe que puede hacer lo que quiera está loco» (*«un principe che puó fare ció ch'ei vuole é pazzo»*). Y esta referencia a la ausencia de disciplina y su relación con la locura es importante.

Según nos señala V. A. de Santi (1979, pp. 83ss.), la idea de locura está vinculada a otro término, *sfrenato* (desenfrenado) entendido como condición en la que el ser humano pierde el control de sus capacidades racionales e intelectuales y se convierte en incapaz e inútil (*IF*, VII, 3). Tal incapacidad y tal inutilidad le excluyen de lo político y lo hacen un «idiota», en el sentido que los griegos daban a esa expresión (incapaz de participar en la política de la ciudad) y acaso también en el nuestro. Las referencias que en las obras teatrales del florentino encontramos a este loco-idiota siempre se concentran en el personaje que resulta burlado y engañado. Son referencias a la estupidez en la que desemboca aquel que, dominado por pasiones e impulsos que no disciplina ni controla, constantemente fracasa y es incapaz de llevar adelante sus propósitos, y termina siendo objeto inerte en manos de aquellos que lo manipulan. Y ante este modelo de individuo se alza otro, aquel que ha sido corregido por buenas leyes y buenas costumbres comunitarias y que, incardinado en ellas, es capaz de releer la realidad sin cegarse por sus deseos, pero también sin cegarse por sus ilusiones.

No hay, pues *virtù* en la locura. Una ambición «desenfrenada» sólo conduce al ridículo y a la servidumbre. La indiferenciación del sujeto es absurda porque la educación y disciplinamiento de sus pasiones es crucial al éxito de la acción. Hay, pues, que aprender qué debemos querer y cómo debemos quererlo. Sólo pueden permitirse el lujo de equivocarse aquellos que podrían hacerlo «sin temor» (*D*, I, 58), pero, en realidad, nadie hay que no deba temer en medio de este mundo amenazador. Y, de hecho, si uno prefiere dejarse llevar por sus pasiones o por sus sentimientos benévolos antes que asegurarse ante ese mundo despiadado, está realizando una elección que le deja inerme ante la crueldad prevaleciente (*IF*, V, 5). El miedo a la servidumbre recorre al sujeto de la acción y a su través se apresta al aprendizaje de la disciplina maquiaveliana. Y ésta tiene sus propias reglas: el realismo y el autocontrol, el coraje necesario y la inteligencia suficiente para saber qué anclajes de la tradición deben dejarse de lado y cuáles no, el hiperactivismo en pluralidad, conflicto y competición, etc. Todos ellos se constituirán como el lugar de la educación del sujeto de la acción política.

Conflicto y equilibrio

Pero autocontrol y autodisciplina no son soluciones simplistas o que sean susceptibles de obtenerse por introspección aislada. Las inclina-

ciones de los sujetos son demasiado fuertes para ser aplastadas por una tiranía que reduzca todos los puntos de vista a uno solo (aislado y poderoso). La idea maquiaveliana es, por contra, dar salida a las ambiciones de los hombres y someterlas a leyes, aprovechar los apetitos y domarlos en la esfera pública a través de la participación, etc. (*D*, I, 7; *D*, III, 28; *SL*, 976 y ss.). En una sociedad no corrupta los individuos tratan de evitar la servidumbre y la dependencia actuando como fieles servidores del bien público. La exigencia, entonces, es de participación activa y disciplinada en defensa del bien común y de la comunidad de los virtuosos (*D*, I, 40; *D*, I, 53; etc.). La unidad de la ciudad no se consigue mediante una tiranía que reduzca todos los puntos de vista a uno exclusivo y que corrompa los usos participativos y los convierta en obediencia ciega. Tal unidad se renueva una y otra vez en la interacción cotidiana de individuos libres protegidos por las leyes republicanas, pues sólo ellas garantizarían suficientemente ese contexto interactivo. Y el único peligro surge cuando, alejándose del autocontrol disciplinado, los ciudadanos se dejan arrastrar por sus intereses particulares y no dejan oír la voz del bien público. Esto es, cuando lo público se privatiza (*IF*, VII, 1).

Este universo abierto, plural, participativo y disciplinado, tiene poco que ver con la desnuda exigencia de obediencia que es piedra de toque del modelo estratégico. La previsibilidad a la que se quiere reducir la acción política en aquel modelo, fuerza a reivindicar la transformación de la acción en mero comportamiento. Aquí, por el contrario, encontramos las bases de una visión de la acción en términos de apertura e impredicibilidad.

En esta misma línea está su reivindicación del conflicto como creador de *virtù* y, en ese sentido, como creador de sujetos adecuados para la acción política (*IF*, VII). A través de la pluralidad de sujetos virtuosos actuando conflictivamente, se rompe la absolutización de un punto de vista único (el del sujeto indiferenciado) y de un fin arbitrario (cualquiera) como criterios del juicio sobre la acción. De hecho, las sociedades bien ordenadas son aquellas que proveen de salidas institucionales a las distintas luchas, conflictos y tensiones que la existencia de la pluralidad acarrea. Y si tienen éxito en esa tarea, el resultado resulta ser un incremento en la seguridad y la autonomía de la comunidad, pues buenas leyes e instituciones evitan tanto a la inseguridad como a la dependencia (*D*, I, 7).

De hecho, Maquiavelo se opone a toda la tradición humanista en este punto. En efecto, lograr evitar las divisiones internas se había considerado hasta entonces como una condición de la grandeza cívica y lo

que nuestro autor repudia ahora es, nada menos, que la visión ciceroniana de una *concordia ordinum* asumida por sus contemporáneos republicanos de manera acrítica (Skinner, 1983). Sin embargo, la idea del florentino no está exenta de una justificación, por lo demás bastante coherente en los propios términos de esa tradición. Si la libertad de acción es lo que debe considerarse como clave, la existencia de discordias y conflictos no sólo no es peligrosa, sino que permite asegurar que ninguna facción pueda imponer al resto de la comunidad sus intereses. Y eso supone que el resultado final será que la pluralidad en conflicto generará mecanismos que impidan que se imponga otra cosa que el bien común (*vid.* Skinner, 1978, p. 180 y ss.; Viroli, 1989, p. 410). Ésta es la razón por la que Machiavelli, en línea con Aristóteles y Polibio, recomienda la Constitución mixta como la mejor de las posibles (*D*, libro I, §7).

No existe, pues, en el florentino deseo alguno de identificar la anulación del conflicto, la consecución automática de obediencia o la reducción de todos los puntos de vista a uno solo, con seguridad para el sujeto o para la comunidad de sujetos en interacción. Por el contrario, tal anulación y tal reducción parece que podría interpretarse como la anulación de la política misma (Shumer, 1979). Así, ni sujeto indiferenciado, ni sujeto «desatado», ni comunidad forzada a la unidad, ni reducción de la política a mecanismo de obtención de pasiva obediencia, etc., todos ellos componentes esenciales, como sabemos, del modelo estratégico, son sostenibles de acuerdo con esta interpretación alternativa.

Fundación y corrupción

Ahora bien, no es menos cierto que en contextos específicos de corrupción Maquiavelo reserva la acción de fundación de Estados a la autoridad de «un hombre solo», pues únicamente esa reducción a la unidad hace posible vertebrar a la comunidad y en cierta manera constituirla como tal (*D*, I, 44; *D*, I, 57). Si se trata de eliminar la corrupción de un estado ya existente (*D*, I, 17) o de volver a los «orígenes» (institucionales e ideológicos) de la comunidad para eliminar malos hábitos (*D*, III, 1), entonces Maquiavelo parece inclinarse hacia un modelo distinto de acción política. Un modelo mucho más cercano al estratégico, pues se fundamenta en un punto de vista único y absolutizado; pero no idéntico a él, pues no estamos tratando con la idea de sujeto indiferenciado sino con un Fundador, figura que siempre lleva asociada en el florentino la connotación de capacidades extraordinarias y cuya razón de ser

está, precisamente, en la fundación y protección de una comunidad interactiva de ciudadanos virtuosos cuyo fin es la consecución de un *vivere politico* libre.

Hay que confesar, sin embargo, que el Fundador, al tiempo que trata de generar una comunidad virtuosa, absolutiza un punto de vista (el suyo propio), tiende a cosificar al «otro» al hacerlo un objeto pasivo y maleable de manipulación interesada (aunque en este caso se trate de un interés en un fin «más alto», esto es, el bien a largo plazo de la comunidad), etc. El tipo de argumentación estratégica que cabe deducir de aquí sería: sujeto de cualidades extraordinarias que hace uso técnicamente de medios eficaces para lograr el bien de la comunidad (o su fundación). Pero este tipo de argumentación estratégica sólo sería susceptible de ser aplicado a sociedades corruptas.

Quizá por ello hay quien opina que la fundación es, de hecho, un acto parapolítico (Shumer, 1979, p. 34). Sin embargo, es difícil sostener esa opinión si advertimos que, para Maquiavelo, su mundo era corrupto (Florencia, por ejemplo, lo era) y sus ejemplos de sociedades virtuosas normalmente procedían de su interpretación del pasado (por ejemplo, la República romana). Si la fundación fuera, propiamente hablando, parapolítica habría que admitir entonces que, tanto en su práctica concreta como en su teoría, Maquiavelo escribió y se preocupó extraordinariamente por la parapolítica y no por la política, lo cual, al margen de ser un juego de palabras, no tiene mucho sentido. Si admitimos, entonces, que el acto de fundación forma parte de los modelos de acción política maquiavelianos, y sin necesidad de hacer de él «el acto político supremo» (Arendt), habremos de admitir también que ciertos rasgos del modelo estratégico siguen jugando un cierto papel en su teoría. Un papel, sin embargo, que es dependiente de lo que entendamos por corrupción puesto que se trata de un modelo que sólo es aplicable en determinados contextos.

Corrupción, bien común y razones colectivas[12]

La corrupción es identificada por Maquiavelo con un tipo específico de comportamiento político que refleja ausencia de *virtù* en la comunidad

[12] Utilizo la expresión «razones colectivas» para eludir la problemática sobre la razón de Estado, que se encuentra bien cerca de lo que en este epígrafe se dice, pero que es demasiado amplia para ser tratada aquí. Referencias directas a esta problemática y al enfoque maquiaveliano en R. del Águila: «El problema de la razón de Estado y sus vínculos con la ética política», *Anuario* de la Facultad de Derecho de la UAM, 2, 1998.

(Wood, 1967), así como la ruptura del equilibrio interno de la misma (Pocock, 1975): las conductas y acciones particularistas vinculadas a la defensa y promoción de intereses privados (Skinner, 1984). Es decir, la corrupción se asocia, precisamente, con un tipo de sujeto específico: el individuo privatizado y egoísta[13]. Y cuando la comunidad está básicamente compuesta por ese tipo de sujetos es cuando, en su opinión, el cuerpo colectivo es incapaz de autoformarse en la *virtù* necesaria a la vida pública y se requiere de una figura individual: el Fundador. Serán las estrategias del Fundador, paradójicamente, las que deben poner fin a esas estrategias privatizadas y ayuden a dotar de fundamento a un *vivere civile* definido, como ya sabemos, por la pluralidad, el autocontrol, el conflicto y la interacción.

Y, así, lo que en el caso de la tecnología del poder se presentaba como una mera «argucia técnica», se tiñe ahora con un mecanismo de justificación normativamente «más alto»: la creación y la protección de una comunidad libre. Es decir, el modelo de las razones colectivas no respondería tanto a la idea de protección de la *condición* del sujeto indiferenciado (su posición, sus intereses, su voluntad, etc.), como a la idea de protección de la comunidad virtuosa que ese sujeto, en el caso del Fundador, crea y preside.

Aquí la fuerza de la justificación no está ya propiamente en el mecanismo lógico, sino en la importancia y «superioridad» del fin (creación y defensa de la comunidad virtuosa). En este sentido, esta argumentación podía engarzarse mucho más fácilmente con valores compartidos (la seguridad de la comunidad, etc.) que cuando se trata de la tecnología del poder[14]. No obstante, lo cierto es que en ambas interpretaciones la argucia lógica funciona de modo similar aunque en modo alguno idéntico.

1) Tecnología del poder: un sujeto indiferenciado utiliza un conjunto de medios siguiendo un criterio técnico de adecuación al fin y siendo ese fin su propio provecho (igualmente indiferenciado).

[13] O sea, en un sentido, el sujeto corrupto para Maquiavelo sería el «preferidor racional» del liberalismo: aquel sujeto cuyo mundo privado (su protección o su promoción) es el punto de referencia de la acción pública. Aquel sujeto en cuyos cálculos privados y egoístas no cabe otra cosa que los engarces estratégicos justificados desde la perspectiva (absoluta e indiferenciada) del propio provecho. En una palabra, el sujeto corrupto en Maquiavelo sería, precisamente, el sujeto liberal en tanto que sujeto estratégico.

[14] Debemos dejar al margen ahora si Maquiavelo al hacer uso del término *stato* se escora hacia el modelo estratégico o hacia el modelo de razones colectivas. Sobre los usos del término *stato* en Maquiavelo ver Q. Skinner (1978), H.C. Mansfield Jr. (1983), J.H. Hexter (1973), etc.

2) Razones colectivas: un sujeto extraordinario (Fundador) utiliza un conjunto de medios siguiendo un criterio técnico de adecuación al fin y siendo ese fin el provecho (creación, seguridad y autonomía) de la comunidad de ciudadanos virtuosos[15].

Dicho de otra manera el *funcionamiento* de la estrategia parece el mismo en ambos casos. Pero el fin que se persigue es indeterminado en el primer supuesto (provecho de aquel que usa la estrategia) y, en el segundo, se engarza con el bien de la comunidad como conjunto. Este cambio es importante porque conecta, nada menos, que con el paso del «yo» al «nosotros» y tal paso tiene una enorme fuerza legitimadora en nuestra cultura: ahora somos «todos» y no sólo uno o unos pocos, los afectados por los bienes que se deben proteger.

Las citas canónicas en la obra maquiaveliana que serviría de apoyo a esta interpretación del modelo de razones colectivas serían:

> [...] un organizador prudente [un Fundador] que vela por el bien común sin pensar en sí mismo, que no se preocupa de sus herederos sino de la patria común, debe ingeniárselas para ser el único que detente la autoridad, y jamás el que entiende de estas cosas le reprenderá cualquier acción que emprenda, por extraordinaria que sea, para organizar un reino o constituir una república. Sucede que aunque lo acusen los hechos, lo excusan los resultados y cuando éstos sean buenos, como en el caso de Rómulo, siempre le excusarán porque se debe reprender al que es violento para estropear, no al que lo es para componer (*D*, I, 9)[16].

[15] Existe aquí un problema. Puesto que el mecanismo estratégico funciona en su justificación y puesta en marcha referido a un solo punto de vista (el sujeto indiferenciado en un caso, el Fundador de cualidades extraordinarias en el otro) ¿no es posible que se produzca una identificación entre bien del colectivo y el propio provecho del Fundador? Si admitimos que esto es posible, entonces el mecanismo estratégico es prácticamente idéntico en ambos casos (tecnología del poder y razones colectivas). De hecho la mayoría de las críticas al funcionamiento concreto de las razones colectivas se dirige a demostrar que lo que se dice que son intereses de la comunidad de ciudadanos libres, en realidad no son más que razones particularistas de propio provecho, de personas o grupos dominantes dentro de la comunidad. Es decir, la crítica al funcionamiento concreto del modelo de las razones colectivas está dirigida en muchos casos a criticar su conversión en mera tecnología del poder. Luego, por lo pronto, ambas cosas son diferentes.

[16] Hay que hacer notar cierta premura en algunas traducciones (no las aquí citadas, por cierto) por hacer decir a Maquiavelo que el «fin justifica los medios». En realidad el florentino no utiliza el término «justificar» sino el menos fuerte y moralmente más trágico de «excusar»: «[...] accusandolo il fatto, lo effetto lo scusi; e quando sia buono [...] sempre lo escuserà» (*D*, I, 9). Ver Skinner, 1978, p. 184, donde se hace un comentario similar. Por otro lado, la cita de Maquiavelo reproducida en el texto remite explícitamente al bien común y no a la ambición personal, porque se refiere a los crueles actos a los que Rómulo se vio «obligado» para dotar de seguridad, autonomía y gloria a la República romana. Y la prueba de ello es, según nos dice el florentino un poco más adelante:

> [...] en las deliberaciones en las que está en juego la salvación de la patria no se debe guardar ninguna consideración a lo justo o lo injusto, lo piadoso o lo cruel, lo laudable o lo vergonzoso, sino que, dejando de lado cualquier otro respeto, se ha de seguir aquel camino que salve la vida de la patria y mantenga su libertad (*D*, III, 41).

Su definición formal podría formularse como sigue: *el logro de los propios fines* (fundación, conservación y engrandecimiento de la propia comunidad) *excusa, permite y aconseja la utilización de cualquier medio técnicamente adecuado* (con indiferencia respecto de su moralidad o eticidad) *que permita a un sujeto de cualidades extraordinarias* (Fundador o ciudadano *capaz de identificar los fines de la comunidad*) *la obtención de aquellos fines.*

Si comparamos esta segunda definición con la relativa a la tecnología del poder ofrecida más arriba surgen un par de importantes diferencias así como algunas similitudes. Las diferencias remiten, en primer lugar, a que el sujeto de las razones colectivas debe ser capaz de identificar los fines y los intereses de la comunidad (lo que produce un engarce con valores comunitarios y despega a las razones colectivas de la idea de «mero» mecanismo lógico). En segundo lugar, al hecho de que quizá esa identificación de los fines de la comunidad suponga algunos requerimientos específicos del sujeto de la acción (cierto saber, cierto poder, cierto atreverse, cierta formación cívica). En tercer lugar, a que el logro de los fines «excusa, permite o aconseja» pero no «justifica, legitima y aconseja» el uso de cualquier medio técnicamente adecuado (lo que daría un tinte moralmente mucho más trágico a la elección de medios bajo el modelo de las razones colectivas que en el caso de la tecnología del poder).

Las similitudes entre ambas definiciones son evidentes: el mecanismo sujeto-medios-fines es el mismo; los medios pueden ser igualmente crueles y despiadados con tal de ser eficaces; el juicio se realiza por los resultados; el juicio es *ex post facto*; etc.

Sin embargo, al analizar con más detalle el modelo de las razones colectivas en el caldo de cultivo de la comunidad republicana, podemos apreciar que las diferencias entre tecnología del poder y razones colectivas se agudizan y algunas de sus similitudes se difuminan. De hecho, los medios de acción política pierden su exterioridad respecto de sujeto y de fines. En contra de la idea meramente estratégica no

---

1) que Rómulo establece un Senado (lo que abre la participación en la cosa pública) y 2) que su autoridad política es limitada, no absoluta.

existe, en el supuesto de las razones colectivas, exterioridad alguna entre sujeto y medios en la medida en que el sujeto (disciplinado, educado, normado y regulado) de la acción política maquiaveliana debe poseer la *virtù* necesaria para saber, poder y atreverse a hacer lo que resulta necesario a la comunidad de virtuosos y a su mantenimiento. Y esto conduce, igualmente, a romper la relación de exterioridad entre medios y fines. En efecto, la «destrucción» de la propia comunidad de ciudadanos es un límite al modelo de razones colectivas. Si un medio es destructivo de la *virtù* colectiva, si sujeta pasivamente a los ciudadanos a la dependencia y el servilismo, si los convierte exclusivamente en objetos de obediencia manipulable, si los forma como obedientes pero no como virtuosos, ese medio es inadecuado (cosa que está lejos de suceder según la lectura del modelo estratégico). El modelo de las razones colectivas es, naturalmente, consecuencialista, pero las consecuencias de la acción engloban también principios (en este caso el principio de protección de la comunidad *virtuosa*). La incardinación en valores comunitarios de la argumentación de las razones colectivas difumina la claridad de la referencia al juicio por los resultados (puesto que éstos no son «cualquier resultado» que permita la subsistencia comunal, sino aquel resultado capaz de mantener el *vivere civile e libero* comunalmente definido).

Lo que interesa destacar ahora es que el modelo estratégico, funciona con todos sus componentes intactos allí donde es posible mantener la idea de indiferenciación y aislamiento del sujeto y de su provecho. Pero en el momento en que ese sujeto aislado e indiferenciado (tecnología del poder) se ve transformado mediante una referencia a valores compartidos (razones colectivas) las cosas cambian. Allí donde el sujeto no se contempla desde la perspectiva de su aislamiento esencial, allí donde su libertad no es definida como ausencia de impedimentos previos (etico-valorativos) a la acción, allí donde la política no se reduce a poder ni éste a la consecución de comportamientos obedientes sino que se plantea una reversión comunitaria definida por la comunidad virtuosa, en todos estos casos el funcionamiento del modelo estratégico es incapaz de darnos cuenta de las complejidades resultantes. Quizá un repaso, para finalizar, de dos conceptos clave, el de gloria y el de *virtù*, nos ayude a comprender lo que queremos decir.

Gloria y «virtù» cívica

El concepto de gloria es ajeno al universo del modelo estratégico. Y, sin embargo, es crucial al modelo de razones colectivas. Este término apa-

rece[17]: 11 veces en los *Scritti di Governo*, 11 veces en las cartas, 8 veces en *La Vita di Castruccio*, 10 veces en *Dell'Arte della Guerra*, 16 veces en los *Scritti Politici Minori*, 14 veces en los *Scritti Letterari*, 12 veces en *Il Principe*, 79 veces en los *Discorsi* y 43 veces en las *Istorie Fiorentini*. Se trata, pues, de un concepto importante y cuyo uso es mayor en los escritos políticos de nuestro autor que en aquellos de corte literario.

En *D*, I, 10 se nos dice que existen dos caminos para aquellos que ordenan una ciudad «uno que los hará vivir seguros y, tras la muerte, volverse gloriosos y otro que los hará vivir en continuas angustias y les dejará, después de la muerte, en sempiterna infamia». El contexto en el que estas palabras se escriben hace pensar que Maquiavelo busca identificar al concepto de gloria con la consecución de seguridad para la comunidad: gloria es aquello que obtienen los que consiguen seguridad para su comunidad. La infamia, por su lado, parece caminar del lado de la inseguridad y la dependencia. Parecería, pues, que la gloria está vinculada al éxito y, de este modo, a la consecución efectiva del fin propuesto (en este caso, fin colectivo y seguridad comunal).

Pero la gloria puede obtenerse, según el florentino, en los fracasos, esto es, al realizar acciones cuya consecuencia es la pérdida de seguridad y autonomía para la comunidad, pero que se realizaron virtuosamente. Así, puede uno morir gloriosamente aunque la libertad de la comunidad se pierda (*D*, III, 41), se puede fracasar gloriosamente (*L'Asino*, VIII; *SL*, 974), aun cuando hay más gloria en ser vencido por la fuerza que por haber sido engañado o manipulado (*D*, III, 10), y, en definitiva, la gloria será mayor si el esfuerzo y la habilidad que requiere la acción son grandes (*P*, 24).

Así, la gloria no depende exclusivamente del éxito (aunque sea un éxito colectivo) sino también de la *virtù* con la que los sujetos realizan las acciones. Depende del virtuosismo con el que se han realizado y no sólo de su resultado. Aunque es cierto que «en la victoria se obtiene habitualmente» (*D*, III, 42), no siempre se logra. Y esto queda perfectamente claro en el hecho de que el florentino escribe con soltura sobre tiranos con éxito (Agatocles, etc.) y siempre para condenarlos (*P*, 8). Claramente esto es incompatible con un modelo «puramente estratégico» de la acción, pues los tiranos consiguen sus fines y no obtienen gloria. Es más, los tiranos pueden tener *virtù* sin por ello obtener gloria. La única explicación, entonces, es que la gloria se vincula a un tipo específico de comportamiento político virtuoso *más* la búsqueda de un fin *apropiado* a la comunidad que en ningún caso puede ser la tiranía

[17] Ver, de nuevo, V.A. Santi (1979).

(dado que ésta no persigue, de hecho, razones y fines colectivos, sino particulares y, por lo demás, destruye la comunidad virtuosa al eliminar sus bases y sustituirlas por dependencia y servidumbre entre los súbditos).

Si la gloria es importante, y para Maquiavelo es la coronación de las acciones políticas, es porque logra hacer penetrar a la autoridad (poder legítimo) en la esfera de lo público y porque ofrece, al tiempo, «sentido» para la *vita* activa. La gloria es la inmortalidad de los actos propios en la memoria de los otros y de los que vendrán después. Se logra tanto cuando se consiguen buenas leyes y buenas costumbres que permiten obtener a la comunidad autonomía y seguridad frente al agresivo exterior, como cuando se lucha virtuosamente y se cae derrotado, pero se ha participado activamente y se ha mantenido uno sobre los propios pies (*D*, II, 29). Por eso es posible hablar de gloria en la lucha contra la inconstante y cruel fortuna cuando las acciones se emprenden con *virtù* (coraje, realismo, inteligencia, habilidad, etc.), aunque al final todo lo frustre, precisamente, la mala fortuna. La gloria en definitiva no es reducible ni siquiera a la consecución de seguridad y autonomía para la propia comunidad, sino que también se liga al tipo de acción, a su forma y su carácter. Más allá del éxito, aguarda la *virtù* derrotada por circunstancias que escapan al control humano.

La *virtù*, vinculada, aunque no reducida, al éxito en la protección de la comunidad, es un elemento clave en el modelo de las razones colectivas[18]. Una *virtù* que se encuentra fuertemente relacionada también con la lucha humana contra la huella ciega de la contingencia, contra la fortuna cruel, contra todo aquello que asusta a los humanos porque los convierte en siervos, no dueños, de sus destinos. No hay en el florentino ninguna confianza en que, al final, podremos controlar nuestras vidas. Maquiavelo no es Kant, ni Hegel, ni Marx. No hay «final feliz» previsible. Y, pese a ello, la vida virtuosa nos obliga a luchar, a enfrentar las dificultades y a resistir los cantos de sirena de la rendición ante la fuerza de nuestro antagonista, la fortuna.

> Afirmo, pues, una vez más, que es muy cierto, como demuestran todas las historias, que los hombres pueden secundar a la fortuna pero no oponerse a ella, pueden tejer sus redes, pero no romperlas. Sin

[18] No hay espacio aquí para repasar la compleja dicotomía entre *virtù* y fortuna en la obra de Maquiavelo. Textos que deben consultarse sobre ello son: *La Vita de Castruccio*; *P*, cap. 25 (con especial referencia a lo que podríamos llamar hiperactivismo vitalista y despiadado contra la fortuna); *D*, II, 29 (del que hablaremos inmediatamente); *D*, III, 9; *I Capitoli. Di Fortuna*; *Ghiribizzi a Giovanni Battista Soderini*; etc.

> embargo, jamás deben abandonarse, pues, como desconocen su fin, y como la fortuna emplea caminos oblicuos y desconocidos, siempre hay esperanza, y así, esperando, no tienen que abandonarse, cualquiera que sea su suerte y por duros que sean sus trabajos (*D*, II, 29).

He ahí la lección maquiaveliana. Sean cuales sean las circunstancias adversas, nunca debemos ceder, nunca debemos convertirnos en dependientes al rendirnos a la fortuna; porque siempre es posible actuar, autoafirmarse y encontrar en ello la respuesta a quiénes somos y por qué merece la pena luchar. Hay, pues, aquí incitación a la resistencia, ánimo ante la derrota, e hiperactivismo. Como Maquiavelo escribía, citando a Boccaccio, más vale actuar y arrepentirse, que no actuar y arrepentirse igualmente. La lucha contra la contingencia define a la *virtù*.

Y la contingencia se define, a su vez, por el hecho de que existe una profunda discordancia (que la Ilustración tratará, sin éxito, de borrar, atenuar o armonizar) entre tres elementos básicos de la condición humana. En efecto:

1) los distintos principios que rigen las acciones humanas (la naturaleza, las pasiones, etc.) no coinciden con...

2) los principios que la argumentación (política, moral o religiosa) prevaleciente nos prescribe (el discurso sobre cómo debemos ser, cómo deben ser nuestras acciones, relaciones y comportamientos, etc.), ni tampoco con...

3) las leyes básicas que gobiernan el mundo político (la cruel fortuna y sus despiadadas leyes).

Y de ésta no coincidencia entre los tres grupos de problemas surgen las principales tensiones apreciables en la obra de Maquiavelo. Pero también de esa tensión sale a la luz su núcleo básico, a saber: el esfuerzo del florentino es aproximar los tres grupos de problemas, aun siendo consciente de su imposible reunificación (Chabod, 1964). El esfuerzo de reunificación se realiza a través de la *virtù*, esto es, de una enseñanza político-moral que incida en los elementos nutrientes del grupo de problemas número 2 y permita que, ya que ni naturaleza humana (1) ni fortuna (3) son modificables a nuestro antojo (no hay aquí optimismo ilustrado alguno), al menos la *virtù* y sus efectos laterales sobre las otras dos, pueda construir sujetos de acción política capaces de enfrentarse a nuestras escisiones con cierta gallardía y con algunas posibilidades de éxito.

4. Algunas conclusiones tentativas

Así pues, el sujeto diseñado por Maquiavelo es el resultado de la lucha virtuosa contra la huella ciega de la contingencia. En un mundo atravesado de riesgo y antagonismos, en un mundo sin principio reunificador ni armonizador alguno, en un mundo, en definitiva, despojado de la trascendencia divina o de la trascendencia racional (ilustrada), sólo la formación en la *virtù* ofrece alguna posibilidad al sujeto. Y la vida virtuosa depende, a su vez, de la consecución de una autonomía interactiva, abierta y plural en la cual los vínculos comunitarios con los destinos de la República ocupen un lugar preponderante.

El engarce sujetos-medios-fines se complejiza aquí extraordinariamente. El sujeto dispone los medios estratégicamente, es cierto, pero debe mantenerse consciente de la manera en que esos medios revierten sobre sí mismo, le forman en el autocontrol cívico, le ayudan a discriminar los fines de la comunidad y, al tiempo, colaboran a conseguir fines cualificados (una comunidad de ciudadanos virtuosos, sirvientes del bien público y, por ello mismo, libres). El sujeto de la acción no es un sujeto indiferenciado y aislado, sino un sujeto virtuoso que sabe que la política no es reducible a poder, ni éste a la consecución de comportamientos obedientes, sino que, más bien, la política es el arte de la supervivencia de las comunidades libres compuestas por ciudadanos activos cuya pluralidad y conflicto fortalecen a aquella comunidad de la que dependen.

Según algunos (Pocock, 1985, pp. 566ss.) este retrato maquiaveliano es una anticipación del pluralismo de las sociedades liberales modernas. Con todo, las diferencias son apreciables pues Maquiavelo no creía que tal República tuviera otro punto de apoyo que la *virtù* cívica y ni razón, ni progreso ni historia, podían actuar como fundamentadoras de esa vida en común. El mensaje maquiaveliano es considerablemente más abierto que el ilustrado, pero, por eso mismo, también es más arriesgado, menos optimista y más «débil». Por eso también es un mensaje más difícil en el que la supremacía de la bondad o la justicia sobre el vicio y la injusticia está lejos de ser clara (Mindle, 1984, p. 220). La famosa tesis sobre la separación entre ética y política del enfoque maquiaveliano olvida que, en realidad, lo que el florentino pone en cuestión es precisamente la independencia de la ética misma respecto de la vida política. En efecto, los vínculos de la ética con la política son tan extremadamente fuertes que Maquiavelo considera una mala «política» dejarse guiar exclusivamente por consideraciones éticas (cristiano-tradicionales). De hecho, pensar de acuerdo a las consecuencias,

cuando esas consecuencias integran principios (por ejemplo, la consecución de una comunidad de ciudadanos virtuosos actuando libre y autónomamente en pluralidad y competición), es una labor al tiempo plenamente ética y plenamente política.

Lo que resulta difícil de integrar para nosotros (ciudadanos post-ilustrados) de esta propuesta maquiaveliana es que el florentino no busca consuelo ni principio reunificador alguno de las escisiones a las que las acciones pudieran conducirnos. La acción política es abierta e impredecible. Sus consecuencias son inciertas (y, sin embargo, debemos juzgar a través de su anticipación). La vía que conduce hacia ellas es dura y peligrosa (para nuestra ética, para nuestra política, para nuestra seguridad). Ni dios, ni la naturaleza, ni la providencia, ni el progreso, ni la razón, ni la historia, nos protegen. Estamos, pues, expuestos a la más extrema de las contingencias y cada acto tiene profundos impactos sobre nuestra autoidentidad (política, ética). Debemos soportar los costes de las acciones (transgresoras o no) y debemos hacerlo con *virtù*, porque no existe fuera de nosotros mismos, nada que pueda ayudarnos.

Comprender a Maquiavelo de este modo, es comprenderlo en el caldo de cultivo de pensadores y problemas muy disímiles entre sí y que raramente se citan en el contexto de los maquiavelianos: Aristóteles y su concepto de acción teleológica, Hannah Arendt y la impredicibilidad de la acción, Max Weber y sus luchas entre dioses y demonios, Isaiah Berlin y la inconmensurabilidad de valores últimos, Albert Camus y la mesura y el equilibrio en la reflexión, etc. Quizá una interpretación guiada por estos autores y sus problemas resultara a la postre mucho más productiva que la visión estrecha del florentino en términos puramente ligados al paradigma de la estrategia.

BIBLIOGRAFÍA

ACKCRILL, J.L. (1980): «Aristotle on Eudaimonia», en A. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, Berkeley, 1980.

ANSELMI, G.M. (1982): «Conoscenza istórica e prassi politica en Machiavelli», en *Machiavelli Attuale*, Longo, Rávena, 1982.

ÁGUILA R. del (1993): «La pluralidad interpretativa: el ejemplo de Maquiavelo», J. Riezu y A. Robles (eds.), *Historia y Pensamiento Político: Identidad y Perspectivas de la Historia de las Ideas Políticas*, Universidad de Granada, Granada, 1993.

ARENDT, H. (1977): *Between Past and Future*. Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex, 1977.

BARON, H. (1961): «Machiavelli: the Republican Citizen and the Author of the Prince», *The English Historical Review*, LXXVI, 299, Abril 1961.

BERLIN, I. (1979): «The Originality of Machiavelli», en *Against the Current*, The Hogarth Press, Londres, 1979.

BONADEO, A. (1973): *Corruption, Conflict and Time in the Times and Works of Niccolò Machiavelli*. Universidy of California Press, Berkeley, Los Ángeles y Londres, 1973.

BRUSCAGLI, R. (1971): *Niccolò Machiavelli*. La Nuova Italia Editrice, Florencia, 1971.

BURCKHARDT, J. (1979): *La cultura del Renacimiento en Italia*. Edaf, Madrid, 1979.

BURNHAM, J. (1970): *The Machiavellians. Defenders of Freedom*. Free-Port, New York, 1970.

CADONI, G. (1962): «Libertà, Repubblica e Governo Misto in Machiavelli», *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, XXXIX, III, IV, Julio-Agosto 1962.

CASSIRER, E. (1974): *El Mito del Estado*. FCE, México, 1974.

CASTIGLIONE, B. de (1985): *El cortesano*. Trad. esp. de J. Boscán (1534). Orbis, Barcelona, 1985.

CHABOD, F. (1964): *Scritti su Machiavelli*. Einaudi, Turín, 1984. [Trad. esp. de Rodrigo Ruza, *Escritos sobre Maquiavelo*, FCE, México D.F., 1984].

CHIAPELLI, F. (1977): «Prudenza in Machiavelli». *Letteratura e critica. Studi in Onore di Natalino Sapegno*, vol. IV, Bulzoni Editore, Roma, 1977.

CROCE, B. (1925): *Elementi di Politica*. Bari, 1925.

— (1981): *Etica y Politica*. Laterza, Bari, 1981.

DELUMEAU, J. (1989): *El miedo en Occidente*. Taurus, Madrid, 1989.

DOTTI, U. (1979): *Niccolò Machiavelli: la fenomenologia del potere*. Feltrinelli, Milán, 1979.

ELIAS, N. (1987): *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. FCE, Madrid, 1987.

FOUCAULT, M. (1986): «La Gouvermentalité». *Actes*, 54, verano 1980. Trad. esp. en VV.AA., *Espacios de Poder*, La Piqueta, Madrid, 1981.

— (1981): «Omnes et Singulatim: Towards a Criticism of Political Reason», *The Tanner Lectures on Human Values*, Sterling M. McMurrin ed., University of Utah Press, Cambridge University Press, Salt Lake City y Cambridge, Londres, Melbourne, Sydney, 1981.

FOUCAULT, M. (1979): *Historia de la locura en la época clásica* (2 vols.). FCE, México, 1979.

FROMM, E. (1971): *El miedo a la libertad*. Paidos, Buenos Aires, 1971.

GARCÍA PELAYO, M. (1968): *Del mito y de la razón en el pensamiento político*. Revista de Occidente, Madrid, 1968.

GILBERT, A.H. (1968): *Machiavelli's Prince and Its Forerunners. The Prince as a Typical Book de Regimene Principum*. Barnes and Noble Publishers, New York, 1968.

GILBERT, F. (1939): «The Humanist Concept of the Prince and the Prince of Machiavelli». *Journal of Modern History*, XI, 4, Diciembre 1939.

GRANADA, M.A. ed (1987): *Maquiavelo*. Península, Barcelona, 1987.

GUICCIARDINI, F. (1983): «Considerazioni intorno ai Discorsi del Machiavelli», en *N. Machiavelli: Discorsi sopra la Prima Deca di Tito Livio*, Einaudi Editore, Turín, 1983.

HABERMAS, J. (1987): *Teoría de la acción comunicativa*, I y II. Taurus, Madrid, 1987.

HEGEL, G.W.F. (1985): «*Il Principe* de Machiavelli e l'Italia», en *N. Machiavelli: Il Principe*, Feltrinelli, Milán, 1985.

HEXTER, J.H. (1973): *The Vision of politics on the Eve of Reformation*. Basic Books, Harmondsworth, Middlesex, 1983.

HORKHEIMER (1973): *Crítica de la razón instrumental*. Sur, Buenos Aires, 1973.

HULLIUNG, M. (1983): *Citizen Machiavelli*. Princeton University Press, Princeton N.J., 1983.

JACOBSON, N. (1978): *Pride and Solace*. Methuen, New York y Londres, 1978.

LARIVAILLE, P. (1982): *La Pensèe Politique de Machiavel. Les Discours sur la Premier Décade de Tite Live*. Presses Universitaires de Nancy, Nancy, 1982.

LEFORT, C. (1972): *Le travail de l'Oeuvre Machiavel*. Gallimard, París, 1972.

LUKES, S. (1985): *El poder: un enfoque radical*. Siglo XXI, Madrid, 1985.

LUKES, S., ed. (1986): *Power*. Basil Blackwell, Oxford, 1986.

MANSFIELD, H.C. Jr. (1983): «On the Impersonality of the Modern State: A Comment on Machiavelli's Use of Stato», *American Political Science Review*, 77, 4, Diciembre 1983.

— (1979): *Machiavelli's New Modes and Orders. A Study of the Discourses on Livy*, Cornell University Press, Ithaca y Londres, 1979.

MAQUIAVELO, N. (1971): *Tutte le Opere*, Mario Martelli ed, Sansoni, Florencia, 1971.

— (1984): *Lettere*, en *Opere*, vol III, F. Gaeta ed, Unione Tipografica Editrice Torinese, Turín, 1984.

— (1986): *El príncipe*, trad. esp. M.A. Granada, Alianza, Madrid, 1986.

— (1987): *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, trad. esp. A. Martínez Alarcón, Alianza, Madrid, 1987.

— (1987B): *Maquiavelo*, edición de escritos de M.A. Granada, Península, Barcelona, 1987.

MARAVALL, J.A. (1972): *Estado moderno y mentalidad social*, I y II. Revista de Occidente, Madrid, 1972.

MARTELLI, M. (1969): *I «Ghiribizzi» a Gian Battista Soderini*. Rinascimento, 9, 1969.

MEINECKE, F. (1983): *La idea de razón de Estado en la edad moderna*. CEC, Madrid, 1983.

MINDLE, G.B. (1984): «Machiavelli's Realism», *The Review of Politics*, 47, 2, Abril 1985.

MURILLO, F. (1957): *Saavedra Fajardo y la Política del Barroco*. IEP, Madrid, 1957.

NUSSBAUM, M. (1986): *The Fragility of Goodness*. Cambridge University Press, Cambridge Mass., 1986.

OLSCHKI, L. (1945): *Machiavelli the Scientist*. The Gillick Press, Berkeley, California, 1945.

PAREL, A., ed. (1972): *The Political Calculus. Essays on Machiavelli's Philosophy*. University of Toronto Press, Toronto y Buffalo, 1972.

PITKIN, H.F. (1984): *Fortune is a Woman*. University of California Press, Berkeley y Los Ángeles, 1984.

POCOCK, J.G.A. (1985): «Machiavelli in the Liberal Cosmos». *Political Theory*, 13, 4, Noviembre 1985.

— (1975): *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought an the Atlantic Republican Tradition*. Princeton University Press, Princeton, 1975.

PREZZOLINI, G. (1970): «The Christian Roots of Machiavelli's Moral Pessimism», *Review of National Literatures*, I, 1, Primavera 1970.

PRICE, R. (1977): «The Theme of Gloria in Machiavelli», *Renaissance Quarterly*, XXX, 4, 1977.

RENUCCI, P. (1982): «Les Méandres de la Necessité et de la Fortuna», en *Machiavelli Attuale*, Longo, Rávena, 1982.

SABINE, G. (1978): *Historia de la Teoría Política*, FCE, México, 1978.

SANTI, V.A. (1979): *La gloria nel pensiero di Machiavelli*, Longo Editore, Rávena, 1979.

SASSO, G. (1980): *Niccolò Machiavelli. Storia del suo Pensiero Politico*, Il Mulino, Bolonia, 1980.

SCHMITT, C. (1968): *La Dictadura*, Revista de Occidente, Madrid, 1968.

SELLENART (1989): *Machiavélisme et raison d'Etat*, Presses Universitaires de France, París, 1989.

SHUMER, S.M. (1979): «Machiavelli: Republican Politics and Its Corruption», *Political Theory*, 7, 1, 1979.

SKINNER, Q. (1983): «Machiavelli on the Maintenance of Liberty», *Politics*, 18, 2, Diciembre 1983.

SKINNER, Q. (1984): *Maquiavelo*, Alianza, Madrid, 1984.

— (1978): *The Foundations of Modern Political Thought*, I y II, Cambridge University Press, Cambridge, 1978.

SMITH, B.J. (1985): *Politics and Remembrance. Republican Themes in Machiavelli, Burke and Tocqueville*, Princenton University Press, Princenton, 1985.

STRAUSS, L. (1964): *Meditación sobre Maquiavelo*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1964.

VIROLI, M. (1989): «Republic and Politics in Machiavelli and Rousseau», *History of Politics Thought*, vol. X, nº 3, Otoño 1989.

VISSING, L. (1986): *Machiavel et la Politique de l'Apparence*, Presses Universitaires de France, París, 1986.

WOLIN, S. (1960): *Politics and Vision. Continuity and Innovation in Western Political Thought*, Little Brown and Company, Boston, 1960.

WOOD, N. (1967): «Machiavelli's Concept of Virtú Reconsidered», *Political Studies*, XV, 2, Junio 1967.

— (1972): «Machiavelli's Humanism of Action», en Parel, A., ed. (1972).

IX. LA ESCRITURA DE LA POLÍTICA (EL *TEMPO* IMPETUOSO DE MAQUIAVELO, NIETZSCHE Y WEBER)

JULIÁN SAUQUILLO

Gloire et louange à toi, Satan, dans les hauteurs
Du Ciel, où tu régnas, et dans les profondeurs
De l'Enfer, où, vaincu, tu rêves en silence!
Fais que mon âme un jour, sous l'Arbre de Science,
Près de toi se repose, à l'heure où sur ton front
Comme un Temple nouveau ses rameaux s'epandront!

CHARLES BAUDELAIRE, «Révolte»,
Les fleurs du mal (1857).

I

La escritura de la política de Maquiavelo, Nietzsche y Weber guarda estrecha relación con las prácticas antiguas de escritura. La excelencia de carácter estuvo íntimamente vinculada a la escritura, concebida como práctica de constitución de la propia subjetividad. El «cuidado de sí» fue en la Antigüedad conocimiento de uno mismo en las relaciones sociales y análisis del gobierno de la ciudad, frente a una realidad interna y externa siempre amenazante. Siglos más tarde, las «prácticas de sí» fueron retomadas por el humanismo florentino como conocimiento político del príncipe en la teoría política de Maquiavelo y serán asumidas por Nietzsche como ruptura con la tradición universalista del idealismo. De esta forma, Maquiavelo y Nietzsche convergen en la disputa con la tradición platónica y aristotélica, escindiendo la política moderna de lo antiguo-medieval. La reivindicación de ambos de lo corpóreo –el llamamiento nietzscheano a «ser mundanos» («De los transmundanos», *Así hablaba Zaratustra*)–, frente a los ideales como principios absolutos de unificación y fundamentación de la realidad, es un desenmascaramiento también de las manifestaciones secularizadas de toda religión trascendente. No obstante, la desvinculación de la política moderna de la religión no supuso el abandono político de

todo contenido moral, referido ahora a la construcción del sujeto político excepcional.

Más cercano a nosotros, Weber desarrolló la crítica de la pretensión de universalidad –el *katholikos* antiguo– a través del rechazo de la posibilidad de una ética de fundamentación. Para Weber, el *pathos* grandioso de la ética cristiana ha llegado a su crepúsculo moderno: la rutina, común a toda organización racional y metódica, propia de cualquier burocracia. El destino futuro del comportamiento, también del político, se desenvolverá así, para Weber, dentro de un horizonte incierto, múltiple, irreductible a la demostración del amor al prójimo. Ni las comprobaciones científicas, ni las buenas intenciones libran a la política del fundamento decisionista de una voluntad política responsable («La política como vocación»). Weber pretendió sobreponerse a la burocratización inevitable de la acción mediante una elección decisionista entre valores inconmensurables, que habría de potenciar políticamente a la acción colectiva[1]. «Inmanencia mística» y «virtud aristocrática» fueron, para Weber, instrumentos morales para la dominación ascética del inevitable politeísmo moderno[2]. El espacio teórico de la ética no es el análisis de princípios sino la determinación de las cualidades del político capaz de sobreponerse a lo cotidiano –«pasión», «responsabilidad» y «mesura»– e influir sobre los hombres («La política como vocación»). Los ideales y la «legitimidad» de las medidas enmascaran, para Maquiavelo y Weber, la materialidad de toda política empírica o efectiva. El ejercicio de la violencia legítima es aplicación exitosa de la fuerza y la actividad política es influencia en el reparto y ejercicio del poder[3]. Tanto Maquiavelo como Weber representan una mirada impasible hacia el «rostro demoniaco del poder»[4]. En ambos subyace el *dictum* nietzscheano sobre la consecución del poder como objetivo de toda lucha. No siempre es necesaria la aplicación de la fuer-

[1] Beetham, David, *Max Weber and the theory of modern politics*, George Allen & Unwin Ltd., 1974 (trad. cast. Fernando Pérez Cebrian, *Max Weber y la teoría política moderna*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1979, 453 pp., pp. 77-8, pp. 95-145); González García, José María, *La máquina burocrática (Afinidades electivas entre Max Weber y Kafka)*, Madrid, Visor, 1989, 222 pp., pp. 118 y ss.

[2] Mitzman, Arthur, *The Iron Cage: An Historical Interpretation of Max Weber*, Nueva York, Alfred A. Knopf., Inc., 1969 (trad. cast. Ángel Sánchez Pascual y María Dolores Castro, *La jaula de hierro: una interpretación histórica de Max Weber*, Madrid, Alianza Editorial, 1976, 288 pp., p. 173)

[3] Colliot-Thélène, Catherine, *Le désenchantement de l'État. De Hegel à Max Weber*, París, Les Éditions de Minuit, 1992, 270 pp., pp. 193 y ss.).

[4] Bobbio, Norberto, *Estudios de Historia de la Filosofía: de Hobbes a Gramsci* (trad. cast. Juan Carlos Bayón y estudio preliminar Alfonso Ruiz Miguel), Madrid, Editorial Debate, 1985, 364 pp., pp. 257-85. Aron vincula a Weber con Maquiavelo y Nietzsche.

za para la obtención de obediencia, pero ésta es el contenido real del Estado. La política moderna, en última instancia sustentada en el ejercicio de la fuerza, tiene en Maquiavelo y en Weber como horizonte último el interés de la patria (*Discursos*, III, §41 y 47; «El Estado nacional y la política económica»). En la crisis de la República de Weimar, la ascesis de la subjetividad, la «energía catilinaria de la *acción*» y el «instinto de poder», que Weber presenta como necesarios al político, así como su decisionismo, como nuevo ímpetu subjetivo a las instituciones, guardan un *pathos* semejante al de la tradición no universalista de origen antiguo («El Estado nacional y la política económica»). Los ideales patrióticos antiguos de la *sapientia* y la «vida política activa», retomados en los orígenes de la política moderna, inspiraron al nuevo liderazgo político de las Ciudades-Estado mediterráneas, sobre las que Maquiavelo reflexiona, y subyacen al postulado weberiano de la dirección política carismática. En todo caso, es esta ética no universalista el fuste teórico de la inversión histórica de la política medieval y no la mera astucia política o la simple racionalidad instrumental –frecuente en las formulaciones posteriores a Maquiavelo de la «razón de Estado»[5]–.

El declive de la justificación tradicional-religiosa del poder abre, primero en Maquiavelo y luego en Weber, un interrogante sobre el origen del poder. Para ambos, entre el poder y el gobernante no existe un vínculo necesario sino contingente y más o menos precario. Tal como señala Schmitt, la desaparición moderna de una procedencia natural o divina del poder situa al poderoso ante una «insoslayable dialéctica inmanente de poder y sin poder»; además, cuanto más concentra el poderoso todo «poder directo» en su persona tanto más aislado está y más necesita del «poder indirecto» de los consejeros[6]. En *El príncipe*

Esta tradición habría desestimado la pregunta acerca de cuál es el régimen político mejor. Dieron preferencia a la lucha política como lucha decisoria entre valores inconmensurables. Los errores históricos de la reflexión sobre la *Machpolitik* y su afirmación del carácter *diabólico* del Estado potencia nacional habrían situado a Weber en la pendiente del nazismo. Aron, Raymond, «Max Weber et la politique de puissance», *Les étapes de la pensée sociologique*, París, Éditions Gallimard, 1967, pp. 642-56.

[5] Francisco Laporta señala acertadamente que el concepto de la política de Maquiavelo posee contenidos morales y no justifica el mero «reino de la astucia y del cálculo», Laporta, Francisco, «Ética y política», *Entre el Derecho y la Moral*, México, Distribuciones Fontamara, 1993, 134 pp., pp. 123-34 (previamente en *Claves de Razón Práctica*, nº. 2, Madrid, 1990).

[6] Schmitt, Carl, *Diálogo de los nuevos espacios. Diálogo sobre el poder y el acceso al poderoso* (trad. cast. Ánima Schmitt de Otero), Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1962, 96 pp.

(1513-6), la preocupación ya no es la ordenación del principado hereditario sino aconsejar las virtudes que habrá de reunir el nuevo príncipe para la conservación del principado nuevo. Y, de forma paralela, «el Estado nacional y la política económica» (1895) de Weber es una reflexión sobre el futuro liderazgo de la burguesía, inmadura aún pero la única capaz de soportar la herencia nacional dilapidada por las clases altas alemanas. Cara a la consecución de una correcta dirección política, los argumentos aislados por Weber como legitimadores del poder no son criterios fundamentadores de la política, sino instrumentos para lograr una aplicación de la fuerza exitosa capaz de asegurar la obediencia de los ciudadanos.

Nietzsche expresó que la defensa de ideales era propio de quienes habían fracasado en la realidad y Maquiavelo y Weber se aplican al desencantamiento de los velos que pudieran obviar el funcionamiento real del aparato de poder o lastrar una dinamización efectiva de las instituciones de Florencia y Weimar en la liza política. Además, la reflexión teórica de Maquiavelo y Weber sobre la política moderna se identifica con los dos tipos ideales predominantes de justificación de la dominación en la sociedad occidental moderna: dominación carismática y dominación legal-racional. Después de todo, Weber fija la aparición histórica del juego de ambos tipos ideales de dominación en el Renacimiento florentino, con las comunidades liberadas de la legitimidad tradicional o religiosa y de una organización estamental; comunidades en las que el príncipe guerrero se erige políticamente sobre el primer cuadro administrativo ajeno a la propiedad del equipo de profesionales que lo gestiona y del que Maquiavelo formó parte episódica («La política como vocación»). En última instancia, la estructura piramidal que subyace a las concepciones de la política de Maquiavelo y Weber se resuelven mediante la confianza en la *virtud* y *vocación* de una dirección política cuasi heroica, que, con carácter extraordinario, sea capaz de dar un sentido político a la maquinaria burocrática y sobreponerse a la corrupción o deterioro de una organización republicana.

Nada hace pensar en el triunfo histórico de ambas propuestas teórico-políticas, pues en ambas se juega la determinación más desencantada del sujeto político moderno. La «escritura de la política» es fundamentalmente una práctica de constitución de la propia subjetividad, pues estuvo, en muy buena medida, escindida de la dinámica real de los aparatos de poder. Los más lúcidos diagnósticos de las posibilidades reales de la política futura tropezaron, desde su formulación, con su escasa incidencia en los nuevos rumbos de la política

efectiva[7]. La lógica autónoma del poder arrinconó sus deseos de poder[8]. «El poder –señala Schmitt– es más fuerte que cualquier voluntad de poder». *Virtud* y *vocación*, en la sociedad de la cultura de masas, de la división social del trabajo y de las determinaciones científico-técnicas, acabaron sustentadas en el único crédito del propio nombre de Maquiavelo y Weber, que alguien denominó para la política de Nietzsche como la «política del nombre propio»[9].

La escritura que emprendieron, como actores políticos más o menos ocasionales[10] –improcedente para su tiempo, hasta la impertinencia–, transformó, en términos antíguos, sus singulares constituciones como sujetos políticos excepcionales. En estas tres solitarias políticas[11] se prioriza una escritura conducente a la formación o educación de un sujeto político singular, por inexistente en las condiciones reales donde se formularon tales concepciones políticas e inexistente ahora. La escritura política es, para los tres, reflexión sobre el tiempo coetáneo y, fundamentalmente, ejercicio para la formación de la propia individualidad. En todos ellos, la escritura es, prioritariamente, una práctica autoconstitutiva de la subjetividad. Maquiavelo restringe cuidadosamente la difusión de sus consejos a sus escasos iguales; Nietzsche reserva las anotaciones de sus mejores reflexiones, en cuadernos privados, para una obra final que nunca vio publicar; y Weber domina sus deseos de proyección pública sepultando sus excepcionales reflexiones en unas polvorientas revistas académicas. Al titánico esfuerzo de Weber no le corresponde –tal como señala Marianne Weber– un manifiesto deseo de publicidad: «Weber escribe en tres meses una obra de gran formato y reconstruye un inmenso material histórico desde los más diversos puntos de vista: jurídicos, económicos, sociológicos. También este tratado, que casi sobrepasa por su extensión el marco de una obra colectiva, permanece inaccesible para círculos amplios. Weber se comporta de una manera parecida a los pintores medievales, que servian a Dios y ocultaban sus obras en altas paredes y bóvedas de oscuras iglesias, indiferentes res-

[7] Jaspers, Karl, «Weber, político» (1932), *Conferencias y ensayos sobre Historia de la Filosofía* (trad. cast. Rufino Jimeno Peña), Madrid, Gredos, 1972, pp. 348-417, pp. 366-7.

[8] Schmitt, Carl, *op. cit.*, p.92.

[9] Derrida, Jacques, *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, París, Galilée, 1984, 118 pp.

[10] Mommsen, Wolfgang J., *Max Weber and German Politics 1890-1920* (trad. inglesa. Michael S. Steinberg), Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1984, 498 pp.); Chabod, Federico, *Scritti su Machiavelli*, Turín, Giulio Einaudi, 1964 (trad. esp. Rodrigo Ruza, *Escritos sobre Maquiavelo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984, 424 pp., pp. 247-374)

[11] Esta referencia recuerda la expresión «la política de un hombre solo» del poeta Leopoldo María Panero.

pecto a si las miradas humanas las alcanzaban»[12]. Además, ninguno escribe en la dirección de los aires predominantes en sus épocas, bien por la turbiedad de una atmósfera de sagrario en la política italiana, la falta de aire puro en la sociedad de masas o la claustrofobia interior al predominio de un imperio burocrático ciego. La reserva de la escritura que practican, sus oposiciones a una tradición imperante y la visión conflictual de la realidad que reflejan les invisten de un aire extremo.

II

¿Qué aprecia Nietzsche en la escritura de Maquiavelo? El ritmo airado y alegre de su irreverencia hacia los ideales tradicionales, religiosos, por antiguo, intraducible o inexpresable en el alemán de su época. En *Más allá del bien y del mal* (1887), Nietzsche se refiere a Maquiavelo en estos términos: «El alemán es casi incapaz de usar el *presto* [rápido] en su lengua: por tanto, es lícito inferir legítimamente, también es incapaz de muchas de las más divertidas y temerarias *nuances* [matices] del pensamiento libre, propio de espíritus libres. [...] Ni siquiera Goethe, con su mezcolanza de tiesura y gracia, constituye una excepción [...] Lessing es una excepción [...] no en vano fue el traductor de Bayle y gustaba buscar refugio en la cercanía de Diderot y Voltaire [...] también en el *tempo* [ritmo] amaba Lessing el librepensamiento, la huida de Alemania. Mas cómo sería capaz la lengua alemana de imitar, ni siquiera en la prosa de un Lessing, el *tempo* de Maquiavelo, quien en su *Príncipe* nos hace respirar el aire seco y fino de Florencia y no puede evitar el exponer el asunto más serio en un *allegrissimo* impetuoso: acaso no sin un malicioso sentimiento de artista por la antítesis que osaba llevar a cabo –los pensamientos, largos, pesados, duros, peligrosos, y el *tempo*, de galope y de óptimo y traviesísimo humor [...]» (II, 28). Y en *Crepúsculo de los ídolos* (1888), Nietzsche vincula a Maquiavelo con Tucídides como positivo debelador de ideales: «Mi recreación, mi predilección, mi *cura* de todo platonismo ha sido en todo tiempo Tucídides. Tucídides, y, acaso, el *Príncipe* de Maquiavelo son los más afines a mí por la voluntad incondicional de no dejarse embaucar en nada y de ver la razón en la *realidad*, –no en la "razón", y menos aún en la "moral" [...]. El *valor* frente a la realidad es lo que en última instancia diferencia a naturalezas tales como Tucídides y Platón: Platón es un

[12] Weber, Marianne, *Max Weber. Una biografía* (trad. cast. Javier Benet y Jorge Navarro), Valencia, Edicions Alfons el Magnànim-IVEI, 1995, 961 pp.

cobarde frente a la realidad, *–por consiguiente*, huye al ideal; Tucídides tiene dominio de *si*, –por consiguiente, tiene dominio de las cosas...» («Lo que debo a los antíguos», 2). El coraje de Tucídides, el júbilo de Maquiavelo, el librepensamiento de Lessing, Bayle y Voltaire se expresaron en el ritmo impetuoso de una escritura capaz de observar la realidad sin las falsas ilusiones de las creencias religiosas e ideales. Pero sólo quienes se sustraían de la cultura más extendida podían observar y escuchar sin espanto. Para Nietzsche apreciar un *tempo* antiguo en la escritura, preparado para la declamación y no para la lectura, no estaba al alcance de todos (*Más allá del bien y del mal*, p. 247).

El mundo público antiguo se diferenciaba del espacio público moderno por impulsar las «fuerzas activas», encarnadas en las individualidades más singulares, pese a la perseverancia de la domesticación de éstas por las «fuerzas reactivas»[13], bajo la forma de cultura de masas e ideales. Toda momificación del movimiento, del impulso libre de las fuerzas positivas, sólo es activable por las capacidades individuales excepcionales. Aporta así una ontología que, interpretada en clave moderna, puede ser entendida como un estímulo nuevo para la acción frente a su anclaje religioso medieval. Pero en el pensamiento de Nietzsche no existe una formulación de la política moderna comparable a su reflexión weberiana y maquiaveliana. Una crítica del Estado como monstruo frío sin corazón que miente cuando dice yo soy el pueblo («Del nuevo ídolo«, *Así habló Zaratustra*, 1892) no es sino el esbozo nietzscheano de una ontología política profundizada –como han señalado Mommsen, Giddens y Worren[14]– con un inusitado contenido positivo por Weber. En Maquiavelo y Weber existe una teoría política que en Nietzsche sólo posee una formulación más desarrollada en *Sobre el porvenir de nuestras escuelas* (1872) –claramente influida por Jacob Burckhardt– y algunos otros primeros escritos. La formulación profundamente nietzscheana del individuo como unidad productiva tuvo una formulación políticamente más decidida en la escritura de Maquiavelo y Weber.

[13] *Vid.* la ontología de las fuerzas en Nietzsche: Deleuze, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, París, Presses Universitaires de France, 1967 (trad. cast. Carmen Artal, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1971, 275 pp.).

[14] Mommsen, Wolfgang, *Max Weber: Gesellschaft, Politik und Geschichte*, Francfort del Meno, 1974 (trad. cast. Ernesto Garzón Valdés, *Max Weber. Sociedad, Política e Historia*, Barcelona, Alfa Laia, 1981, 332 pp.; Warren, Mark, *Nietzsche and Political Thought*, Cambridge, The MIT Press, 1988; Giddens, Anthony, *Politics and Sociology in the Thought of Max Weber*, Londres, The MacMillan Press, 1972 (trad. cast. Andrés Linares, *Política y Sociología en Max Weber*, Madrid, Alianza Editorial, 1976, 98 pp.).

La preocupación última de Foucault por las prácticas antiguas de constitución artística de la subjetividad le condujo al análisis de la escritura en la cultura grecorromana. Para el Foucault de la ética antigua, los *hypomnemata* y las cartas representan un ejercicio estoico de *askesis* como entrenamiento y ejercitación en los princípios racionales de la acción: estas prácticas de la escritura encarnan una *cura sui* del sujeto y sobre el sujeto. En los últimos textos de Foucault[15], Maquiavelo, Nietzsche y Weber aparecen como algunos de los excepcionales exponentes de una ascesis antigua, generalmente truncada por el objetivismo moderno. Mientras, en la sociedad moderna, el saber se constituye en un «proceso social objetivo», en la Antigüedad, el sujeto incide sobre la verdad y existe, a su vez, una transformación del sujeto a través del conocimiento: la subjetividad se *labra* en el conocimiento. Pero la teología y, luego, el conocimiento científico abrieron la cesura entre el conocimiento y la transformación espiritual. Mientras el cristianismo constituye al sujeto en la renuncia y la esperanza de salvación extramundana, la filosofía antigua –subraya Foucault– ofrece el «cuidado de sí» como constitución libre del individuo frente a su repliegue efectuado por el poder: «Fundaméntate en libertad mediante el dominio de ti mismo» ha sido el primado crítico, activo, de la filosofía antigua. Este «cuidado de sí» requiere el conocimiento y la práctica de una serie de reglas no universales que procuran una constitución subjetiva no universal sino singular. El «cuidado de sí» siempre poseyó una traducción política pues la libertad individual faculta para ser acreedor de una libertad cívica. Y es, ciertamente, esclarecedor que sea Jenofonte, una de las inspiraciones antiguas fundamentales de Maquiavelo, quien reuna el «cuidado de sí» y el «cuidado de los otros» en la libertad política de gobierno.

En la *Educación de Ciro* (365-58 a. C.) o en el *Hierón* (hacia el 358 a. C.) de Jenofonte, como en toda la escritura política de Maquiavelo, la educación del individuo excepcional es condición de existencia del buen gobernante, sólo formable desde la necesidad y no a partir del privilegio. Sólo quien conoce sus deseos, los peligros a que está expuesto, la administración ponderada de su economía, el desapego hacia la riqueza, la ineludibilidad de la enfermedad y la muerte, así como todas las reglas de generosidad con los amigos, puede gobernar libremente

[15] Foucault, Michel, «La scrittura di sè» (trad. italiana de Fabio Polidori), *Aut-Aut*, nº 195-6, mayo-agosto de 1983, 163 pp.; Foucault, Michel, *Hermenéutica del sujeto* (edición y trad. cast. Fernando Álvarez-Uría), Madrid, Ediciones de La Piqueta, 1994, 142 pp.; Foucault, Michel, *Tecnologías del yo* (introduc. Miguel Morey; trad. cast. Mercedes Allende Salazar), Barcelona, Paidós/ICE-UAB, 1990, 150 pp..

sin ejercer la tiranía. Quien quiere gobernar a los otros y descuida el «gobierno de sí» no será sino un mal gobernante. La correspondencia de Maquiavelo con amigos, familiares y nobles, influyentes en la política de la época, refleja este mutuo cuidado y protección frente al mundo. Desde Florencia, se dirige a su amigo Juan Vernucci en estos términos: «Queridísimo Juan. Si no te he escrito en los últimos tiempos, no quiero que de ello acuses ni a mí ni a nadie más, sino solamente a los tiempos, los cuales han sido y son de tal suerte que me han hecho olvidarme de mí mismo. Sin embargo, no por eso me he olvidado de ti, porque siempre te tendré en lugar de un hijo, y tanto yo como mis cosas estaremos siempre a tu disposición. Cuida de estar bien, y de hacer bien, porque del bien tuyo no puede nacer sino bien a quienes bien te quieren. A los XVIII días de agosto de 1515». Y al mismo amigo, en distinta ocasión, le subraya: «[...] no quiero que te maravilles si no te escribo, o si anduve holgazán en responderte, porque esto no nace de que yo te haya olvidado o no te estime como suelo, que te estimo más; porque a los hombres se les estima cuanto valen, y como tú diste prueba de ser un hombre de bien y de valía, conviene que te ame yo más de lo que solía, y tenga de ello al menos vanagloria, pues te he criado y mi casa ha sido el principio del bien que tienes y del que habrás de tener. Pero viéndome reducido a estarme en casa por las adversidades que he sufrido y sufro, paso a veces un mes en que no me acuerdo de mí; de manera que si descuido el responderte no debes asombrarte» (junio de 1517). Maquiavelo no olvida, sino que ama a su amigo, pero abandonado de sí no cuida a los otros.

La correspondencia es tanto minuciosa y *abierta confesión*[16] de todas las peripecias de la vida, como búsqueda del *excelente espejo* en el que construir el *personaje público*. La distinción del tratamiento todavía no es un mero expediente administrativo sino verdadera elección de quienes son los pocos iguales. El *reconocimiento recíproco*, en la correspondencia, con los pocos iguales, se entrecruza con el disfrute de la más sencilla mundaneidad. La escritura de Maquiavelo es también griega: es decir, de laringe y oído. Maquiavelo da amistosa cuenta de su jornada tanto como la de un individuo antiguo que se retira entre los

[16] John Stuart Mill, también, suscribe que Maquiavelo, en sus principales obras, se expresa con «la más abierta sinceridad», sin explicarse que haya habido quien supuso que *El príncipe* fuese una sátira. Maquiavelo aconsejó, según Mill, los métodos menos escrupulosos, limitando la bondad a la elección de los fines, por necesidad de supervivencia en «la más depravada época» y «admiración de artista por toda perfección, incluso en la villanía» (4 de febrero), *Diario (1854)* (edic. Carlos Mellizo), Madrid, Alianza Editorial, 1996.

clásicos que admira, como la de un hombre sencillo que caza tordos y busca, en los caminantes, el relato de la vida campesina que comparte. El minucioso análisis de las estrategias a seguir por Florencia, cercana a la pusilánime Roma, y amenazada por toda potencia extranjera –donado generosamente a los amigos más poderosos, desde la extrema pobreza– se mezcla con la búsqueda de dote papal y prometido para la primogénita de su amigo, respetado y confidencial, Guicciardini. Maquiavelo es el abiertamente blasfemo que, a su vez, practica la prudencia con los Médicis y el amigo, jugador, de los amores furtivos que cultiva, igualmente, a su familia. En la correspondencia, Maquiavelo –un personaje excepcional, tan trágico como ligero– se muestra abiertamente a quienes ha elegido como iguales en excepcionalidad.

Es llamativa la reserva de la escritura política si es contrastada con el deseo de gloria literaria de quien sufría por no ser recordado en la primera impresión del *Orlando furioso* (1516) de Ariosto. Maquiavelo no alude nunca al deseo de hacer generalmente extensible lo mejor de su escritura –el comentario político–, ni maldice su restricción, y refiere, por el contrario, su comentario, dedicatoria o lectura privada a unos pocos. A Lorenzo de Médicis le regala su costosa experiencia antigua y moderna de «las acciones de los grandes hombres», con el temor de no ser digno de aconsejar una forma virtuosa que imprimir a la materia descompuesta de Italia (*El príncipe*, Dedicatoria, cap. XXVI). Quien, complaciente y falsamente modesto, se sabe digno enseñante de todas las cuestiones de poder, regala las meditaciones sobre Tito Livio con el tono de dirigirse a dos iguales a los que nada puede enseñar pues son ya virtuosos merecedores de principado. A Buondelmonti y Rucellai, les dice: «[...] no sé quién de nosotros debe estar menos agradecido: si yo a vosotros, que me habéis obligado a escribir lo que por mí mismo no hubiera escrito, o vosotros a mí, que, escribiéndolo, no os he complacido. Tomad, pues, esta obra como se toman siempre los dones de los amigos, donde se considera más la intención del que manda una cosa que la calidad de la cosa mandada. Y creed que en este asunto sólo tengo un consuelo: pensar que, por mucho que me haya engañado en diversos lugares, el único acierto ha sido elegiros a vosotros, con preferencia a cualquier otro, para dedicaros estos Discursos míos [...]» (*Discursos*, Dedicatoria).

De esta forma, Maquiavelo cumple su destino como escritor político pretendiendo la gloria entre un círculo influyente o próximo merecedor del poder. Retira lo más sobresaliente de su reflexión –la escritura política– del espacio público moderno. Weber supo observar en esta reserva de la escritura de Maquiavelo el cumplimiento de la «legalidad inma-

nente de cada profesión», una «ley ética especial», capaz de sopesar las consecuencias negativas de mostrar la verdad y evitar, en consecuencia, la publicación de todo documento («La política como vocación»). La reserva lógica exigida por la pretensión de acceder a la «antesala» del poderoso[17] es el móvil sacrificador del reconocimiento inmediato de la mejor escritura de Maquiavelo. En *La vida de Castruccio Castracani* (1520), o en la educación del príncipe virtuoso, pero también en una obra tan compleja como los *Discursos* –reservados y leídos a los más cultos en los jardines Orti Oricellari–, el saber político de todo signo se reserva como *arcana imperi*. Todo saber político, dirigido a enseñar a mandar, se caracteriza como una experiencia, nada republicana, en el sentido moderno, sustraída al entendimiento del pueblo. Tan sólo el pensamiento que no se expresa en primera persona –*La mandrágora* (1524) y *El arte de la guerra* (1521)– se publica como enmascaramiento de la otra escritura oculta. Cuando Maquiavelo quiere atenerse a una obligada prudencia de no ofender a los Médicis, detentadores del poder directo, en la escritura de la *Historia de Florencia* (1520-1525), por ellos encargada, acude a la invocación amiga, exenta de tapujos: «[...] pagaría diez céntimos, no quiero decir más, porque he de llegar a ciertos detalles y me haría falta oír de vos si ofendo demasiado, al exaltar o rebajar las cosas; con todo, yo me iré aconsejando y me las ingeniaré para hacer de modo que, diciendo la verdad, nadie pueda quejarse». (Carta a Francisco Guicciardini, agosto de 1524). Cuando el secreto podría ser todavía más comprensible, pues el contenido de la reflexión encierra críticas a la Iglesia católica, la reserva de la escritura nunca se lamenta como impuesta por la censura sino como condición natural del estatuto velado de la escritura política, restringida a unos pocos cercanos.

Maquiavelo no actúa políticamente dentro de la antítesis entre libertad de expresión y censura. Nunca se compadece de la quema de un conocido dominico que desafía la política de la Iglesia hasta acabar en la hoguera: hizo demasiados aspavientos, se dice, para atraer al pueblo. Ha presenciado el esfuerzo baldío de Savonarola para dividir, sin argumentos, la lucha política en buenos y malos (Informe a Ricciardo Becchi, Embajador florentino en Roma, marzo de 1498). Savonarola es el ejemplo de profeta maniqueo y desarmado a no seguir. Sólo el profeta armado triunfa y a quien, cultivado, desee intervenir en la política efectiva, sin armas, le está encomendado el amplio campo del consejero reservado. Maquiavelo no sortea a la censura, se sitúa en una tácti-

[17] Schmitt, Carl, *op. cit.*

ca distinta, más apropiada a su visión estratégica de la política. Si postula el disimulo político, complaciente al poder, es porque al hombre de talento no le es posible optar, respecto de los príncipes, entre «alejarse cuanto sea posible o pegarse a ellos», sino entre la guerra abierta viable o buscar la satisfacción de sus propósitos en una posición beneficiosa y segura (*Discursos*, III. 2). Maquiavelo informa de la estrategia política inculcada a sus seguidores por el dominico, a partir del Éxodo –atender a los requerimientos de Dios, hacer proselitismo, y arriesgar la vida–, con la fría ironía de quien sabe que se trata sólo de una prédica ingenua, confirmada fatalmente dos meses después.

Muy al contrario de este enfrentamiento abierto, la misma reserva querida de la escritura política, destinada a los más próximos, marca la división entre amigo y enemigo, estimada de Jenofonte a Schmitt, a través de Maquiavelo, como fundamento de la política efectiva. Que, hasta 1532, fecha de su publicación, *El príncipe* –de estilo semejante al de los manuales antiguos– sólo circulase como manuscrito no es casualidad: significa que el conocimiento político no es materia de la competencia del pueblo, sino saber restringido a un círculo político allegado de escasos iguales, apropiado a una limitada transmisión del saber: al rey o a los cuarenta o cincuenta ciudadanos que, cualquiera sea la organización de la República, ocupa el mando, pues si el pueblo quiere ser libre, subraya Maquiavelo, es para estar seguro y no para mandar, facultad reservada a una minoría (*Discursos*, I, 16). Esta minoría mantiene una relación mutua y abierta, disimulada a la mayoría, donde tan importante es conocer la realidad política como desarrollar un discurso normativo autorreflexivo sobre sí y sobre los otros. Frente al oscurantismo medieval, la transparencia general, postulada por el discurso moderno, surge truncada por este origen antiguo de la política. Se ha querido reconstruir las oscilaciones de Maquiavelo del autarquismo monarquico a la libertad civil republicana, finalmente, por las fechas de escritura de sus dos textos fundamentales[18], pero no se hace referencia así a su reserva política fundamental. En un sentido más radical de lo que Leo Strauss aprecia[19], Maquiavelo no se plantea

[18] Chabod, Federico, *Scritti su Machiavelli*, Turín, Giulio Einaudi, 1964 (trad. cast. Rodrigo Ruza, *Escritos sobre Maquiavelo*, México, Fondo de Cultura Económica (1984, 2.ª ed. 1987), 424 pp.; Baron, Hans, *In search of Florentine Civic Humanism*, Princeton, Princeton University Press, 1988 (trad. cast. Miguel Abelardo Camacho Ocampo, *En busca del Humanismo Cívico Florentino*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, 434 pp.).

[19] Strauss, Leo, *Thoughts on Machiavelli*, Illinois, The Free Press, 1958 (trad. cast. Carmela Gutiérrez de Gambra, *Meditación sobre Maquiavelo*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1964, 434 pp.).

tanto una escritura oblicua destinada a quien sea capaz de leer un mensaje esotérico sino la ausencia misma de imprenta y la lectura privada antigua. La estricta y restringida educación del príncipe excepcional transmite las raices antíguas de la filosofía política moderna.

III

La *Ciropedia* y el *Hierón* de Jenofonte fueron, para Maquiavelo, el horizonte moral y político antiguo fundamental[20] en la comprensión de la conquista y el mantenimiento del Imperio, que luego actualizaría en la reflexión sobre la política y la guerra moderna (*El príncipe*, VI; *Discursos*, II, 2). Algunas de las enseñanzas de la educación del emperador de Ciro guardan una semejanza manifiesta con los consejos para el príncipe nuevo y Ciro aparece en *El príncipe* como uno de los escasos ejemplos de «profeta armado», capaz, por ello, de hacer respetar permanentemente sus instituciones a su pueblo. Ciro es el modelo de la eficacia en el mando obtenida por la bondad, mientras Aníbal es el ejemplo de dureza (*Disc*ursos, III, 21). En la formación de Ciro están presentes algunos de los rasgos principales de la reflexión política de Maquiavelo: la combinación entre prudencia, decisión y arrojo; la consideración de la enseñanza de los hechos del pasado como la mejor enseñanza; la justificación de los peores medios para conseguir ventaja frente al enemigo; la confianza en que la virtud acrece con la necesidad; la defensa de la magnanimidad o la justicia y no la misericordia para los vencidos; el cuidado de la economía para las empresas bélicas; la certeza de que sólo el ejercicio de la virtud coincide con el favor de los dioses, y el crédito en la prodigalidad de la virtud a través de leyes buenas y hombres ejemplares.

Pero el rasgo fundamental de la concepción de Jenofonte sobre la política y la guerra, respecto de la política de Maquiavelo, es la consideración minoritaria del gobierno y el postulado de que, ante la tendencia de los hombres a la desobediencia, el mejor acatamiento de los gobernados es el obtenido a través de la admiración, consiguiente a la ejemplaridad de la virtud, y la estimación de la obediencia lograda a

[20] Strauss, Leo, «Maquiavelo (1469-1527)» *History of Political Philosophy* (Strauss, Leo y Cropsey, Joseph, eds.), Chicago, University of Chicago Press, (1963, 2ª ed. 1987) (trad. cast. Leticia García Urriza, Diana Luz Sánchez y Juan José Utrilla, *Historia de la Filosofía Política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, 904 pp., pp. 286-304).

través de la fuerza como subsiguiente. Es fundamental, para Jenofonte, ser amado por la colectividad, debido a la persecución del bien común y la generosidad con los aliados. El diálogo entre el poeta Simónides y el tirano Hierón también hace expresa preferencia de la honra pública que proviene de la virtud del gobernante y no del temor que suscita. El infortunio, el aislamiento y la desconfianza generalizada hacia todos los hombres padecidos por Hierón hacen que Simónides le aconseje la búsqueda del bien público y la protección del conjunto de la ciudad, más que la propia, pues quien engrandece a sus amigos se engrandece a sí mismo. La combinación de ambos textos de Jenofonte define el *sedimento social* y las *relaciones de poder* sobre los que ha de establecerse el *poder político más estable*, a la vez que señala la diferencia ostensible existente entre el monarca aceptado y el tirano. Aspectos que están presentes tras las posibles oscilaciones históricas y conceptuales de Maquiavelo entre el autarquismo, con el que llega a formular las condiciones políticas del principado nuevo, y el republicanismo de su comentario a la historia de Roma de Tito Livio.

El relato de la progresiva conquista y organización del Imperio de Alejandría se sustenta en la excelente capacidad de Ciro para aprender, ejercitar y promover las virtudes tanto en su persona como en la de los amigos que le rodean. El texto no deja duda alguna de la intención de Jenofonte acerca de la prosperidad del reinado: tras la muerte de Ciro comienza el declive del arte de la guerra y, con ello, la decadencia del reino. Existe una diferencia notable entre la consideración de la composición del ejército en Jenofonte, más confiado en el valor de la caballería o partidario de un ejército preferentemente mercenario, y Maquiavelo, firme defensor de su composición patriótico-popular de la infantería (*Disc*ursos, I, 43; X, 10, 18). Pero se da una confluencia fundamental en la atribución de la sustentación última del poder en un sujeto de cualidades extraordinarias que requiere de la colaboración de sus súbditos en la defensa y extensión del imperio, todavía más subrayada en la teoría de la guerra de Maquiavelo. El arte de la guerra de Jenofonte se sintetiza en su testamento último: «Al beneficiar a los amigos seréis capaces también de castigar a los enemigos». El equibrio entre la fortaleza y la precariedad del poder, para Jenofonte, sólo es remontable mediante una diáfana determinación de quiénes son los amigos –aliados, distinguidos por el constante ejercicio de las virtudes aprendidas– y quiénes los enemigos. Detentar un poder basado en el consenso fortalece al príncipe. Y las advertencias de Maquiavelo al príncipe nuevo de evitar granjearse el odio del pueblo –mejor ser temi-

do que amado, pero se puede ser temido sin ser odiado– es una de las mayores admoniciones de *El príncipe*.

El supuesto republicanismo de Maquiavelo puede permanecer irreconciliable con su extrema confianza en la construcción y regeneración política emprendida por el príncipe, sin que esta dicotomía de intenciones evite su coincidencia en la determinación del *sustrato estable* del gobierno político: para el mantenimiento de la república, la existencia de príncipes fuertes; para la perduración del príncipe, la pervivencia de una vivencia común republicana. Partidario del control recíproco de los poderes, Maquiavelo postula el óptimo interés de los gobiernos mixtos (*Discursos*, I, 1). Pero no existe una supeditación del príncipe nuevo a la república pues –como le señala Maquiavelo a Francesco Vettori–: «[...] los pueblos quieren lo que los reyes, y no los reyes lo que los pueblos [...]» (Carta de 10-12-1514). Todavía lejos del republicanismo, representativo y auténticamente participativo, de pioneros ilustrados como Thomas Paine, el republicanismo de los *Discursos* de Maquiavelo va dirigido a la enseñanza restringida del arte de gobierno. Entre *El príncipe* y los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* sólo existe una diferencia de grado en la constante concepción vertical del poder. No existe debate teórico-político entre republicanismo y monarquismo, en términos semejantes a nuestras categorias, hasta que aparecen discusiones como la del popular Paine y el aristócrata Burke en el siglo XVIII. Las manifestaciones de igualitarismo cívico que se producen en los siglos XVI y XVII están recorridas por la jerarquización de la sociedad: dejan fuera de la participación política, al menos, a sirvientes y mendigos. La reflexión sobre la ciudadanía es diferente cuando está relacionada con la ciudad que cuando lo está con la nación[21].

La organización, finalmente, piramidal del gobierno postulado por Maquiavelo puede hacer suyo un ideal de bien común y de perfección al que todos, de una manera diferenciada, están llamados frente al ejercicio tiránico del poder, y necesita, a su vez, de una ventajosa aceptación popular de su ejercicio. Tanto el carácter terminal del ejercicio violento del gobierno, como el apoyo económico de las *empresas* militares del príncipe o la formación de un ejército patriótico efectivo requiere, en todo caso, del *consenso* instrumental de una amplia participación política del pueblo en el edificio teórico político de Maquiavelo.

[21] Esta idea me fue no sólo sugerida sino ilustrada históricamente por la profesora Marta Lorente, desde la Historia del Derecho.

IV

Mientras alguna de las interpretaciones ahistóricas de Maquiavelo ha puesto de manifiesto una concordancia entre *El príncipe* y los *Discursos* no sólo en cuanto al tema desarrollado sino también sobre el propósito último, las interpretaciones históricas de Maquiavelo han subrayado un hiato, más o menos pronunciado, entre dos intenciones políticas. Leo Strauss resuelve el dilema entre republicanismo y reinado, localizando a los interlocutores de *El príncipe* en los príncipes efectivos, y en los potenciales, que se encuentran entre los ciudadanos excepcionales, para los *Discursos*. La invocación al príncipe es una llamada urgente a la acción, mientras la apelación a la república es una rememoración de la virtualidad de la Antigüedad, que requiere la dilación de un proyecto a largo plazo[22]. Por el contrario, las interpretaciones históricas de Chabod o Baron subrayan las oscilaciones o los pliegues entre una y otra intención. Poco importan las rectificaciones eruditas de Chabod a Meinecke sobre el momento real de la escritura de *El príncipe* o las enmiendas de Baron a la supuesta irrupción monárquica de los consejos reales en mitad de la redacción de los *Discursos*, sostenida por Chabod. La concepción orgánica del cuerpo social, y su consiguiente tendencia a la corrupción, como transfondo de la confianza en la capacidad productiva y regeneradora de los grandes fundadores de Estados, sirve de base para que Meinecke y Chabod pongan el acento en los rasgos autárquicos en el republicanismo de Maquiavelo.

La defensa emprendida por Hans Baron de su republicanismo final no es sino una petición de principio, contradictoria, incluso, consigo misma. Baron sitúa admirablemente la teoría política de Maquiavelo como consumación definitiva del republicanismo, tras sus repliegues por el empuje de una cultura política autárquica venida de la Lombardía como amenaza del originario republicanismo de Florencia. Maquiavelo habría vencido la tendencia autárquica, históricamente predominante, de los Médicis. Mientras el Cuatrocento italiano oscila de una primera mitad republicana a una segunda parte oligárquica, Maquiavelo habría cumplido el sentido inverso: tras tres años dedicados a escribir definitivamente y planear la dedicatoria de *El príncipe* a Lorenzo de Médicis, entre 1513 y 1516, Maquiavelo habría culminado una vocación republicana, oscilante, al escribir los *Discursos* dirigidos a sus amigos de los jardines Oricelari, entre 1515 y 1518[23]. Pero, pre-

[22] Strauss, Leo, *Meditación sobre Maquiavelo*, *op. cit.*, pp. 23-25

[23] Para poseer una visión exhaustiva de las diferentes lecturas de Maquiavelo, así

viamente, Baron había cuestionado su propio pronóstico, felizmente, republicano al trazar la génesis del recorrido del humanismo cívico florentino. La consideración renacentista del hombre cultivado como hombre dedicado al estudio y la participación pública tuvo que sobreponerse tanto al aprecio medieval de la pobreza franciscana como al elogio del ocio y del apartamiento intelectual. Este intrincado recorrido finalizado en el auge de la «vida política activa» tuvo sus más antiguos precedentes –según el planteamiento de Baron– en Aristóteles y Cicerón y los precedentes más inmediatos a Maquiavelo en Dante, Petrarca, Battista Alberti y Leonardo Bruni. El dualismo del medievo abrió paso a un naturalismo que no escinde al conocimiento de la pasión. El deseo de gloria, el furor y el vigor son sustrato de la razón apropiado al resurgir de la «vida política activa» en el Renacimiento florentino. Pero si Maquiavelo culmina este proceso –nos advierte Baron–, es de una manera problemática pues, de una parte, no comparte la estimación de los círculos cívicos florentinos de que la riqueza de los ciudadanos sea causa del progreso de la República sino de su corrupción, ya que la virtud surge, más bien, de la necesidad; y, de otra parte, da un vuelco al espontaneísmo creativo del republicanismo pues la *virtù* no brota de la libertad y sólo los grandes hombres y no el pueblo pueden regenerar la degeneración del mundo. Maquiavelo trastoca aquí su herencia humanista: el cuerpo político entero no es capaz de sobreponerse a la fatalidad, la auténtica energía sólo existe en unos pocos grandes individuos[24].

Baron renuncia a ver a Maquiavelo como elevación de los valores del «humanismo cívico florentino», de sesgo republicano, para atender a su virtualidad como solución excepcional de emergencia a la crisis florentina. Baron no difiere básicamente de Chabod en su atribución de una labor de creación política en Italia, a partir de una oscilación de la historia y el análisis racional a la pasión y la imaginación constructivas de un individuo excepcional. La presión externa del crítico momento político hizo que la vivificadora imagen de una República romana, sustentada en un Estado fuerte y un pueblo vigoroso, dejara paso a la firme decisión por la pasión individual, sólo del hombre de excepcional virtud, encarnada en los Médicis. En el tránsito del medievo al Renacimiento, sólo la virtud del príncipe armado asegura la unidad de

---

como de su contexto histórico, vease Del Águila, Rafael, «Maquiavelo y la teoría política renacentista», *Historia de la Teoría política (II)* (Vallespín, Fernando (ed.)), Madrid, Alianza Editorial, 1990, pp. 69-170, pp. 85 y ss.

[24] Baron, Hans, *op. cit.*, pp. 42-43, 218-9.

una organización política regional, fraccionada por la incapacidad aglutinante de la fe comunal, la religión papal y el inexistente empuje de la pequeña burguesía y los artesanos. A finales del *cuattrocento* –señala Chabod– el cálculo individual del príncipe es la única fuerza artífice que se sobrepone al inexistente ímpetu del pueblo. A Maquiavelo se le plantea el problema del liderazgo político de la sociedad de su época y su conclusión resulta meridiana: ni el vulgo amorfo, ni la nobleza pueden dirigir la política unificadora de Italia frente a los bárbaros, sólo el príncipe es capaz de inocular un ánimo externo al pueblo.

Siglos después (1895), un auditorio selecto sirve a Weber para destacar la elevada y apasionada misión nacional de una élite política, en términos perfectamente suscribibles por Maquiavelo: «A la vista de la enorme indigencia que sufren las grandes masas de la nación, que agobia la conciencia social de las generaciones jóvenes, hemos de confesar también honradamente que todavía pesa hoy más sobre nuestra conciencia la responsabilidad que tenemos *ante la historia*. A nuestra generación no le ha sido dado poder ver si la lucha que estamos llevando a cabo va a proferir frutos, o si la posteridad *nos reconocerá como predecesores suyos* [...]. No son los años los que hacen envejecer a la persona: uno sigue siendo joven mientras es capaz de sentir las *grandes* pasiones de que nos ha dotado la naturaleza [...], no es el peso de los milenios de una historia gloriosa bajo el que envejece una gran nación. Se mantendrá joven mientras sea capaz y tenga el valor de aceptarse a sí misma y de hacer profesión de los magnos instintos que le han sido dados, y siempre que sus clases dirigentes estén en condiciones de remontarse al aire recio y claro en el que germina el sobrio trabajo de la política alemana, que también está penetrado por la sublime gradiosidad del sentimiento nacional». La pasión e imaginación singulares se disponen, de nuevo, al renacimiento de un pueblo.

Aunque los *Discursos* introducen la virtud del pueblo en el mantenimiento del Estado, Maquiavelo contempla la vida colectiva desde la capacidad regeneradora del príncipe, cuando la degeneración del cuerpo social se produce. El ímpetu del deseo y la pasión no contenida y libre del príncipe irrumpe en la historia –nos recuerda Chabod– tras la contemplación de su razón de ser y posibilidad real[25]. Mientras que, para Chabod, la pasión desbordada del príncipe conlleva un esfuerzo trágico llamado al derrumbe y a su no realización en la política efectiva, para Meinecke, la oposición radical del pagano Maquiavelo a los

[25] Chabod, Federico, *op. cit.*, pp. 78, 79, 91, 94, 98, 114, 193.

universales y al pecado cristianos inicia la política más terrenal y malvada de la razón de Estado[26].

V

Maquiavelo no posee una concepción estrictamente determinista de la historia (*Disc*ursos, III, 31). Descarta que tengan razón quienes consideran que todas las cosas del mundo estén gobernadas, sin remedio, por la fortuna o por Dios. Considera haber incurrido a veces en esta opinión pero adopta, no sin dudas, una distinción que se encuentra recogida múltiples veces en las *Pláticas* de Epicteto entre lo que depende de nosotros y lo que no depende de nosotros. La intención de Epicteto y de Maquiavelo es coincidente al liberar parte de nuestra voluntad como acción indeterminada. En el capítulo XXV de *El príncipe*, Maquiavelo se ocupa de señalar que «la fortuna muestra su poder cuando no hay una virtud organizada y preparada para hacerle frente». Pero a diferencia de Epicteto y de otros estoicos, Maquiavelo no restringe el ámbito de la acción pública al de las relaciones sociales sino que la vincula al destino político incierto de Italia. Es prudente quien vislumbra y prevee oportunamente los asuntos de Estado con larga antelación. Ante los acontecimientos del presente, es virtuoso quien domina su naturaleza y cursos de acción, tratando de armonizar aquélla y éstos al giro actual de los tiempos. Pero como no hay prudencia capaz de armonizar a la naturaleza y a la acción con los avatares del destino, Maquiavelo prefiere fiar el dominio de lo aleatorio más al ímpetu y a la audacia que a la precaución.

Sin embargo, la asunción de riesgos en la decisión política, siempre viene acompañado del frío cálculo. Maquiavelo desecha la búsqueda del «punto medio» de la prudencia aristotélica (*Discursos*, II, 23), pero el ejercicio de la violencia es remedio último y no primero: «moverse según exigen los vientos» requiere que el príncipe aprenda a «no alejarse del Bien, si puede, pero a saber entrar en el mal si se ve obligado». El principe ha de optar entre disyuntivas –«a los hombres se les ha de mimar o aplastar»– pero es preferible la obediencia obtenida mediante «ejemplos fuera de lo común», favores y premios constantes, dirigidos al pueblo, que con la excepcional crueldad, bien empleada

[26] Meinecke, Friedrich, *La idea de la Razón de Estado en la Edad Moderna* (trad, cast. Felipe González Vicén, introducción de Díez del Corral), Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, (1952, 2ª. ed., 1983), 463 pp.

cuando se utiliza sin paliativo. Maquiavelo mantiene esta doble consideración de la obtención de la obediencia: o mediante la ley, o mediante la fuerza, consciente de que la primera, propia del hombre, no dura sin la segunda, propia de la bestia. Pero, en todo caso, el príncipe habrá de ser mitad hombre, mitad bestia. El príncipe ha de actuar con la astucia del zorro, y el coraje del león, aun siendo un «gran simulador y disimulador», a quien engañar dentro de las «necesidades presentes» le sea posible.

Esta doble faz del poder, administradora de la fuerza –tan caracterizadora también del liberalismo–, desaparece en el elogio de la constitución renacentista de la individualidad emprendido por Nietzsche. En el *Crepúsculo de los ídolos*, se mantiene la admiración maquiaveliana por la crueldad de César Borgia pero desaparece este doble aspecto renacentista de humana crueldad («Incursiones de un intempestivo», §37). César Borgia encarna la plenitud y el derroche renacentista sin límites, frente a la falta de vitalidad y el adocenamiento mojigato de las virtudes modernas. Pero, una vez más, la crítica de la cultura moderna de Nietzsche ha podido suponer, ingenuamente, una dulcificación de la conducta política de nuestro tiempo mayor de lo que refleja su postulado renacentista por Maquiavelo. La extraordinaria virtualidad de Nietzsche reside en su diagnóstico crítico de la cultura moderna, pero no posee la sagacidad política de Maquiavelo. Sin embargo, ambos van a coincidir en la valoración ética de la modernidad: sólo la necesidad y no el bienestar posibilitará la virtud; la homogeneización, en torno al confort moderno, la imposibilitará hasta hacer de su existencia una posibilidad excepcional.

Es Nietzsche quien formula de manera más profunda el naturalismo que subyace al pensamiento político de Maquiavelo y Weber. Pensar al individuo como ser dinámico requiere, para Nietzsche, de su arraigo en la tierra. La defensa del devenir infinito del ser de los individuos le sitúa ante la deseable destrucción de la religión, la moral y la metafísica. Levantado el velo mistificador de los ideales y el doblegamiento milenario de las fuerzas, se abre una construcción inédita de la individualidad. Para Nietzsche, la máxima potencia creadora será tarea de los hombres excepcionales que preparan el futuro. Pero la «gran política» nietzscheana es disciplina potenciadora de la propia individualidad y está lejos de postular una política empírica, como sí pretendieron Maquiavelo y Weber. La apelación de Nietzsche a la «disciplina» no significa domesticación, adecuada a la producción de un individuo neutro y dócil, ni postulado de una individualidad irracional, sino ensayo del gran estilo antiguo o renacen-

tista[27]. Entre Maquiavelo y Nietzsche existe una coincidencia fundamental en la reconsideración renacentista de la cultura antigua, más allá del efecto anestesiante de la religión cristiana: si los sujetos modernos son menos amantes de la libertad que los antiguos es porque la religión moderna «glorificó más a los hombres contemplativos que a los activos» (*Discursos*, II, 2). Si para el cristianismo la fortaleza es renuncia del mundo, resignación en el dolor y abatimiento de las fuerzas individuales, para Maquiavelo y Nietzsche la fortaleza es arrojo, goce de todo lo terrenal y júbilo de la propia voluntad de poder. Para ambos, la Antigüedad es un arsenal de energía frente al resentimiento de toda religión ideal, si bien Maquiavelo reconoce el valor positivo de una religión cívica.

La potenciación de las fuerzas activas de los individuos exige en el pensamiento fundamental de ambos una vuelta a la educación antigua. Maquiavelo escribe *La vida de Castruccio Castracani* subrayando la ejemplaridad de una vida, construida desde el abandono a la conquista del poder y la gloria, con el legado fúnebre de los *ditterii* de un hombre de «raro mérito» al hijo de quien, a su vez, le formó: al hombre de acción le acompañan las mismas virtudes y azares de la fortuna que al hombre antiguo. Nietzsche comparte con Maquiavelo la excepcionalidad de esta formación antigua en su época. *Sobre el porvenir de nuestras escuelas* y *Schopenhauer educador* (1874) muestran el olvido de esta cultura antigua bajo los sedimentos de los aparatos educativos modernos. La excepcional recuperación del espíritu antiguo habrá de lograrse, para Nietzsche, al margen de la educación general y del pragmatismo perseguido por la socialización moderna de la cultura. Nietzsche subraya una anuencia entre la aparición de la cultura de masas y la educación afín a los intereses del Estado, de la que escapa esta cultura antigua, necesariamente minoritaria. Aunque este clasicismo atraviese a ambos, Maquiavelo no comparte con Nietzsche su distancia con cualquier interés estatal. Para Maquiavelo, la formación antigua es educación eminentemente política y toda dinamización de las potencialidades de los individuos sirve a fines patrióticos.

En cuanto pensadores políticos, Weber y Maquiavelo, no Nietzsche, harán de esta ontología, por todos ellos compartida, una ontología política. La crítica nietzscheana a la filosofía hegeliana por haber certificado la apoteosis del Estado prusiano, al sacrificar cualquier fin noble a la trivialidad competitiva o funcionarial, no será proseguida

[27] Granier, Jean, *Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche*, París, Editions du Seuil, 1966, 644 pp.

por Weber. Para Weber la reducción de las necesarias energías políticas por el proceso moderno de racionalización burocrática es un problema real a afrontar, pero como proceso ambivalente e irreductible. En la teoría política de Weber existe una reflexión acerca del liderazgo de clase preferible al acrecentamiento de la economía política de la nación alemana, como fin último. Quienes afronten la dirección política del Estado prusiano –en última instancia, la clase burguesa–, habrán de poseer una energía de corte antiguo, pero sobreponiéndose imaginativamente al actuar mecánico del ya ineludible acrecentamiento del engranaje estatal burocrático. El problema de la determinación de la nueva clase capaz de afrontar la dirección política es clave a la hegemonía cultural y económica de Alemania en el mundo. El mayor paralelismo político de Weber es con Maquiavelo. Ambos contribuyen al ímpetu político de la acción en circunstancias históricas excepcionales, que demuestran la insuficiencia de una legitimidad tradicional del poder. Ni la política de los papas o de los príncipes hereditarios italianos, ni la política de los *junkers* alemanes satisfacen los intereses nacionales de seguridad y extensión de dos comunidades tan lejanas en el tiempo. Y tanto Maquiavelo como Weber buscarán en la legitimidad carismática del poder el empuje exigido por una situación inédita.

Por más que los momentos históricos, de interés, fundamentalmente, nacional, sean profundamente diversos y las instituciones políticas de ambos sean incomparablemente diferentes, la concepción ética de la dirección política y el mismo concepto de la política son paralelos. La concepción de la política de Maquiavelo y de Weber concibe la acción política como lucha y, dentro del nivel de los valores, las acciones de repercusión pública tienen un inerradicable efecto ambivalente positivo y, simultáneamente, negativo. Por lo que, para Maquiavelo y Weber, las decisiones políticas sobre los hombres siempre deberán sopesar los efectos preferibles y considerar que, *con frecuencia, sólo con el mal se consigue el bien*. Ambos plantean esta necesaria ambivalencia de la política como una auténtica inversión de las valoraciones de la religión católica. La contrastación de Nietzsche con Maquiavelo y Weber no resiste la consideración del autor de la *Genealogía de la moral* como escritor eminentemente político. A diferencia de lo querido por Nietzsche, para quien la acción individual es poderosa si escapa, en términos absolutos, a la negatividad de la máquina estatal, para Maquiavelo y Weber la intensificación de las fuerzas individuales, con fines patrióticos, no su liberación, sólo vendrá como resultado de una correcta dirección de la maquinaria pública. Y, sin embargo, el primer tratado de la *Genealogía de la moral* (1887) es un análisis imprescindi-

ble sobre la contingencia de los valores, presente en la visión de Maquiavelo y Weber. El origen de los valores no es necesario y su procedencia es política pues, según esta genealogía, son las fuerzas la matriz que configura históricamente el sentido de los valores. El trabajo del resentimiento y la cultura opuso un mundo moral objetivo, constituido de forma pretendidamente definitiva, a cualquier nueva valoración. A nuestras asentadas valoraciones, Nietzsche no les concede otra virtualidad que la de la pura renuncia del valor, un no rotundo a la vida o un narcótico para cualquier fuerza positiva. Nietzsche pretende mostrar la procedencia, las condiciones que sirvieron a la invención de «bueno» y «malvado», como valores en sí, para ponerlos, críticamente, en entredicho. De hacerlo así, toda la seriedad de estos valores se desvanecerá por el conocimiento de una «ciencia alegre».

Cuando Nietzsche elogia el *tempo* de *El príncipe*, está apreciando al rehabilitador de un dinamismo antiguo que el catolicismo había soterrado. Al desafiar a las más pesadas y serias valoraciones pluriseculares, se alcanza la ligereza y el ritmo alegre que pocos como Maquiavelo poseen. Maquiavelo habría impulsado una inversión de valores por la que «bueno» ya no es aquello que es útil para la masa sino aquel impulso aristocrático que, por noble y auténticamente vivificador, sólo alcanzan unos pocos, «malvados» para la moral del resentimiento. Y «malo» es la atonía vinculada por el noble al general avasallamiento de las fuerzas más arrojadas y activas. Si el origen de «bueno» y «malo» fue noble es porque, según Nietzsche, hay que «concebir el origen del lenguaje como una exteriorización de poder de los que dominan» y son capaces de «acuñar nombres de valores» (*La genealogía de la moral,* Tratado I). Tanto para Maquiavelo como para Nietzsche, el elemento fundamental de su ontología son las fuerzas. Únicamente quien es poderoso gobierna el sentido de las palabras porque, como Maquiavelo señala, «es la fuerza la que conquista fácilmente los nombres, y no al revés» (*Discursos*, I, 34). Para ambos, el catolicismo nos introdujo en el olvido moral, al sumergirnos en el debilitamiento y la renuncia a la voluntad de poder antigua, por la «fabricación de ideales». Ambos comparten la naturaleza individual más fuerte, y finalmente derrotada, de Roma frente al catolicismo. Nietzsche elogia aquella individualidad antigua que hacia los pocos iguales se manifiesta como inventiva, amistosa, delicada y orgullosa, y hacia el exterior como despliegue enseñoreado de la voluntad de dominio. Ésta es la voluntad de poder antigua que, ya sucumbida, Nietzsche estima vivificada por el Renacimiento de Maquiavelo, hasta su defunción final con la Revolución Francesa (*La genealogía de la moral,* Tratado I).

Las consideraciones maquiavelianas sobre la *ductilidad* de «bueno» y «malo» son estimaciones acerca de la extrema capacidad autolegisladora del príncipe, que habrá de adecuar su firme voluntad a la «ocasión». Como «los hombres no saben ser del todo malvados ni del todo buenos» (*Discursos*, I, 30), sólo individuos excepcionales serán capaces de sostener, incluso, los médios más crueles para la consecución del fin político (*El príncipe*, V, VIII; *Discursos*, III, 40, 41). Es seguro que los caminos *intermedios* acarrean el fracaso, señala Maquiavelo, y sólo cabe mitigar los errores de los extremos con excesiva virtud (*Discursos*, III, 21). A diferencia de lo que ocurre en la ontologìa de Nietzsche, la voluntad decisoria se ve mediada, en la política de Maquiavelo y Weber, por un cálculo prudencial de las ventajas y peligros de la medida pues todo bien conlleva un mal (*Discursos*, II, 52; III, 11; III, 27). Weber no prioriza a la «ética de la convicción» porque ésta se irresponsabiliza de las consecuencias de la decisión y desconsidera los «imponderables externos» a la voluntad («La política como vocación»)[28]. Sólo una «ética de la responsabilidad» asume los efectos públicos extraños a la voluntad, producidos por la «normatividad propia y objetiva del poder técnico»[29]. Aunque Weber está lejos, igualmente, de postular una acción que, sin causa o vocación, sea mero envanecimiento de una hueca política de poder («La política como vocación»), postula la *responsabilidad política* como *insoslayable*. Aquí la decisión política quiere tener un impacto público dentro de una colectividad humana en la que los efectos de la *dominación* siempre van a ser ambivalentes, para individuos que no son santos sino hombres medianos. En todo caso, la elección entre intereses materiales en liza –auténtica «causa»–, para Weber, desafía dos principios del catolicismo: guiado por Nietzsche y Baudelaire, cuestiona el monismo de bueno, sagrado, bello y verdadero («La ciencia como vocación»); e ironiza sobre que perviva aún quien crea «que de lo bueno sólo puede resultar el bien y de lo malo sólo el mal» («La política como vocación»). Para Weber, es un «niño, políticamente hablando», quién ignore que la utilización del poder y la violencia –medios estrictamente políticos denostados por la «ética de la convicción»–, romperá, frecuentemente, la univocidad moral de medios y fines. La administración de la fuerza no se rige por el «dios del amor».

[28] Francisco Laporta concede primacía a la «ética de la convicción» sobre la «ética de la responsabilidad», por presuponer ésta equivocadamente la administración rigurosa de la aplicación medios-fines a la sociedad. La imprevisibilidad real de las consecuencias la convierte en poco responsable y, a veces, en poco ética. Discute, así, la preeminencia concedida por Weber a la «ética de la responsabilidad». Laporta, Francisco, *op. cit.*

[29] Schmitt, Carl, *op. cit.*

Sólo un individuo excepcional, por tanto, puede *soportar el más pesado pacto*, el que se establece con *el diablo*.

Las referencias de Weber, desde su teoría social y política, a Nietzsche son críticas (*Economía y sociedad*, Part. 2.ª, cap. VIII, §6; cap. IX, §2) –erró en la determinación del origen de la comunidad política, de la realeza y del Estado–, pero participan de una misma ontología de las fuerzas que, en Weber, tendrá un reflejo parlamentario y partidista («Parlamento y Gobierno en una Alemania reorganizada»). Acercándole a Nietzsche se le ha pretendido expulsar del futuro político de la historia universal[30]. Sin embargo, los paralelismos entre ambos pensamientos, y la conjunción de ambos con Maquiavelo, atisbaron el horizonte en que se desenvuelve buena parte de nuestro comportamiento político y moral. El carácter extracotidiano de una política regida por el carisma o la virtud, las dificultades de una política imaginativa en una sociedad normalizada o la determinación de los médios legitimos de conservación del poder son algunos de aquellos dilemas en los que nos desenvolvemos todavía hoy. Acaso los dilemas morales sean siempre la prueba más difícil de la política y la ambivalencia moral de toda determinación humana sea inevitable. Pero es ciertamente seguro que, cuando se trate de adoptar decisiones públicas respaldadas por la violencia estatal, a hombros de gigantes, sólo encontraremos, en la política actual aprendices muy pequeños de aquellos Maestros del Mal.

Bibliografía

JENOFONTE, *Obras menores* (trad, cast., introducción y notas Orlando Guntiñas Tuñón), Madrid, Gredos, 1984, 318 pp.

— *Ciropedia* (trad. cast., introducción y notas de Ana Vegas Sansalvador), Madrid, Gredos, 1987, 510 pp.

MAQUIAVELO, Nicolás, *El príncipe* (trad. cast., prólogo y notas Miguel Ángel Granada), Madrid, Alianza Editorial, 1981, 134 pp.

— *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (trad. cast., prólogo y notas Ana Martínez Arancón), Madrid, Alianza Editorial, 1987, 435 pp.

— *Epistolario (1512-1527)* (trad. cast., edición y notas Stella Mastrangelo), México, Fondo de Cultura Económica, 1990, 557 pp.

NIETZSCHE, Friedrich, *Más allá del bien y del mal* (trad. cast., prólogo y notas Andrés Sánchez Pascual), Madrid, Alianza Eitorial (1972, 9.ª ed. 1985), 285 pp.

— *La genealogía de la moral* (trad. cast., prólogo y notas Andrés Sánchez Pascual), Madrid, Alianza Editorial (1972, 5.ª ed. 1980), 203 pp.

[30] Mommsen, Wolfgang, «Pensamiento histórico universal y pensamiento político», *Max Weber. Sociedad, Política e Historia*, *op. cit.*, pp. 113-68.

NIETZSCHE, Friedrich, *Así habló Zaratustra* (trad. cast., prólogo y notas Andrés Sánchez Pascual), Madrid, Alianza Editorial (1972, 5ª ed. 1978), 471 pp.

— *Crepúsculo de los ídolos* (trad. cast., prólogo y notas Andrés Sánchez Pascual), Madrid, Alianza Editorial (1973, 2ª 1975), 170 pp.

WEBER, Max, *Economía y Sociedad* (Winckelmann, Johannes, ed.) (trad. cast., José Medina Echavarría, Juan Roura Parella, Eugenio Ímaz, Eduardo García Máynez y José Ferrater Mora, prólogo José Medina Echavarría), México, Fondo de Cultura Económica (1944, 2.ª ed. 1964), 1.237 pp.

— «La política como vocación», «La ciencia como vocación», *El político y el científico* (trad. cast., Francisco Rubio Llorente, prólogo Raymond Aron), Madrid, Alianza Editorial (1967, 7.ª ed. 1981), 231 pp.

— «El Estado nacional y la política económica», «Parlamento y Gobierno en una Alemania reorganizada. Una crítica política de la burocracia y de los partidos», *Escritos políticos* (Abellán, Joaquín, ed.), Alianza Editorial, 1991, 367 pp.

X. FINES Y MEDIOS DEL ESTADO EN LA TEORÍA POLÍTICA CONTEMPORÁNEA

NORBERT BILBENY

El ordenamiento político es un conjunto de medios dispuestos para uno u otro fin. La legalidad es uno de estos medios y la paz es un fin: el fin preliminar a todos los demás. Aunque sucede a veces, como decía un clásico, que «entre las armas, las leyes enmudecen»[1], y todavía más veces, como dice un moderno, que «el poder no es un medio, es un fin»[2].

De cualquier forma, haga lo que se haga con él, el ordenamiento político es, en cuanto poder, un conjunto determinado y estable de medios –es el *Stato* de Maquiavelo–, o bien deja de ser tal poder[3]. Más aún, el Estado contemporáneo ha incrementado de tal manera la disposición y la importancia de sus medios de poder que parecen haberse ya asentado los dos axiomas siguientes. El primero es que hay que evitar a toda costa errores o defectos en los medios, y así se dice que «un fallo, en política, es peor que un crimen». Y el segundo es que si un defecto en los medios es tolerable, sólo debe serlo en aras a un fin que lo compense, y así se admite que «el fin justifica los medios», aunque no se diga abiertamente. La aplicación más sobresaliente de este último axioma, ya desde antiguo, es la expresión «*Si vis pacem, para bellum*», recogida por Cicerón[4] y contestada después por Tito Livio –tan admirado precisamente por Maquiavelo– con su «*Ostendite modo bellum, pacem habetitis*» («Limitáos a dejar entrever una guerra y tendréis la paz»)[5], que bien puede entenderse como más conciso: si no quieres la guerra, prepara la paz. Pero que el fin justifica los medios, volviendo a la realidad, es norma que se aplica de muchos modos en el Estado contemporáneo, no sólo en la defensa exterior y el secreto de Estado, como es tradicional, sino gracias a la nueva disposición de

[1] Cicerón, *Pro Milone*, IV, 10.
[2] G. Orwell, *1984*, III, 3.
[3] N. Bobbio, *Thomas Hobbes* (México: FCE, 1992), p. 45.
[4] *Filípicas*, VII, 6.
[5] *Décadas*, VI, 18.

medios, económicos y técnicos, en la financiación ilegal y en el llamado terrorismo de Estado. Lo recuerda, entre otros, Arthur Koestler, cuando a propósito de la represión estalinista, supuestamente en favor de la justicia social, hace decir a Ivanov, protagonista de *Darkness at noon:* «El principio que el fin justifica los medios es y continúa siendo la única regla de la ética política».

El problema, pues, de la relación entre los fines y los medios del ordenamiento político, y en general de la política, ha tenido y tiene que ser tratado igualmente desde la teoría. Las dos cuestiones esenciales implicadas en la investigación al respecto hacen claramente referencia a los valores de «bueno» y «malo». Admitimos, en primer lugar, que el enjuiciamiento sobre lo bueno y lo malo recae no sólo en los fines de la política, sino en los medios, con lo que establecemos la posibilidad de medios buenos y malos, además de la de fines buenos y malos de la política. Lo que da paso a la segunda cuestión: en qué medida y bajo qué condiciones puede ser deseable la asociación entre un valor determinado de fines y otro de medios. Es decir: ¿es preferible perseguir fines buenos con medios buenos? O, en cambio: ¿es mejor hacerlo con medios malos? Lenin, por ejemplo, recurrió a la financiación alemana y al golpe de Estado para hacer la revolución bolchevique. Aunque podemos seguir preguntándonos: ¿es preferible alcanzar fines malos con medios análogamente malos? O bien: ¿es deseable hacerlo con medios, no obstante, buenos? Pues Hitler, en otro ejemplo, obtuvo el poder por medios legales. El siglo XX es testigo, además, de la facilidad con la que todas estas posibilidades de enlazar los fines con los medios se mezclan extrañamente entre sí, como cuando los líderes bolcheviques insistían en que lo importante es el cambio del sujeto histórico, con independencia de las formas adoptadas, o cuando los líderes fascistas urgían poco después a la burguesía italiana para que apoyase una estrategia parecida contra el auge de los revolucionarios. La teoría política sobre la relación entre los fines y los medios del poder político tiene hoy que verse, en cualquier caso, enfrentada a sus cuestiones esenciales con ese acompañamiento de fondo de la confusión permanente, que se da en los hechos de la política; al igual que en *Machbeth,* hay por lo menos tantas ocasiones para creerse que del mal (de fines o medios «malos») puede nacer el bien, como de darse cuenta que del bien (de fines o medios «buenos») ha podido nacer el mal.

«El fin justifica los medios» no es una frase de Maquiavelo, pero sí un pensamiento que se desprende de sus escritos. En éstos propone la creación de un Estado fuerte e independiente de la religión y la moral, al contrario, en este sentido, del Estado cristiano solicitado por su con-

temporáneo Lutero. La política, para el florentino, debe ser autónoma, y lo espiritual, lo mismo que la guerra, debe ponerse a su servicio como *instrumentum regni*. Por eso, porque en política no hay tribunal superior al que recurrir, se acude al «fin» de las acciones, que sólo el resultado las justifica, como escribe en *El príncipe* (cap. XVIII). Si el soberano logra conservar su Estado, «[...] todos los medios que haya aplicado serán juzgados honorables», apunta en el mismo lugar. Aunque ello puede suponer, a veces, y según la fuerza de la «necesidad» con que se le presentan las cosas, que el soberano haya tenido que aprender a «poder no ser bueno», es decir, a «saber entrar en el mal»[6]. Esto, que sostiene Maquiavelo en su obra *El príncipe* como asunto crucial del monarca, y que mereció por ejemplo el aplauso de Mussolini, en un escrito de 1924, es retomado en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* como asunto clave, ahora, de la comunidad política en general, para la que el fin justifica igualmente los medios. «Allí donde se trata de la salvación de la patria –escribe– no debe tomarse en consideración si algo es justo o injusto, cruel o compasivo, digno de alabanza o de censura, sino que, dando de lado a toda otra idea, es preciso seguir aquella decisión que le salva la vida y le mantiene la libertad»[7]. Ello da a entender que es fácil para el soberano conservar el poder cuando se tiene el dominio en tiempos tranquilos, y ya no lo es, en cambio, allí donde la supervivencia de la comunidad, y con ella la de su cabeza, se encuentran en peligro. Pero he aquí que no hay prácticamente tiempos tranquilos para la política, con lo que el texto citado de Maquiavelo da a entender también que el *principe nuovo*, monárquico o republicano, no es una figura pensada sólo para un «estado de excepción», sino para toda aquella situación en que el poder permanece interesado en el poder.

Para llegar a esta conclusión, en la que es lícita la vieja sentencia de que el fin justifica los medios, nuestro consejero de príncipes ha partido de una cosmovisión moral preocupada por el concepto de *necessità* y ocupada en el de una *virtù* que debe oponérsele[8]. La necesidad es como espada que hiere pero que a la vez sana, pues es ella la que da ocasión a la moralidad, en general, y en particular a esta nueva modalidad de conducta política, mezcla de virtud *(bontà)* y de vicio *(sapere intrare nel male)*, que es la *virtù* reconstructora y fijadora de la soberanía. Fueron ejemplos de ella, según Maquiavelo, el emperador Severo

[6] *El príncipe* (Madrid: Alianza, 1981), caps. XV, XVIII.
[7] *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (Madrid: Alianza, 1987), III, 41.
[8] *El príncipe*, cap. XXIII; *Discursos*, III, 12.

y el cardenal y *condottiero* César Borgia. Sin virtud de esta clase no hay resultados políticos que valgan, o lo que es lo mismo, sin «mano regia» no hay reino o Estado que se conserve[9]. Soberano es aquel que desafía, en fin, a la fortuna, sabiendo hacer, a su modo y conveniencia, de la necesidad virtual, como reza otra vieja sentencia. Así, si un Heráclito dijo que «Cuanto más grande es la muerte, tanto más grande es el destino que lleva consigo» (*D*, 25), Maquiavelo no se queda muy atrás cuando dice que cuanto más grande es la necesidad con que topamos, tanto mayor habrá de ser también la virtud con la que reaccionemos. El soberano deberá hacer, en estas circunstancias, aquellas cosas que no se atrevería a hacer si escuchara sólo los dictados de la razón: la necesidad le excusa[10].

Maquiavelo suministra, pues, una teoría para la relación entre los fines y los medios del ordenamiento político, y lo hace, para su tiempo, como un avanzado del tratamiento moderno del asunto. Recordemos que para sus tesis apela sólo a la autoridad de la historia; cuando para Bodin, más tarde, aún debe seguir apelándose a los textos sagrados, y el método racionalista de Hobbes tardará casi siglo y medio en aparecer. En este sentido de un planteamiento histórico y laico de sus tesis sobre la política, Maquiavelo puede compararse sobre todo con Abenjaldún y su *Muqaddima*, prolegómenos a una Historia Universal escritos a finales del siglo XIV[11]. Por lo demás, la defensa maquiaveliana de que un fin seglar justifica los medios constituye un reconocido tributo a la doctrina de la razón de Estado. No es ésta, sin embargo, una razón ideada por Maquiavelo. La usa entre otros su contemporáneo Guicciardini como *ratio status* y ya mucho antes se invocaba la fórmula del *lege solutus* para el monarca que no se consideraba obligado a obedecer la ley, por no recordar también el dicho *à corsaire, corsaire et demi*, de práctica casi inmemorial. Pero en Maquiavelo se juntan dos factores, la admisión, por un lado, de que el buen fin hace cualquier medio legítimo, y el compromiso, por otro lado, con la política que se hace *in palazzo* más que la desarrollada *in piazza*[12], cuya suma otorgará muy pronto a nuestro personaje poco menos que el título de inventor de la *ragione di Stato*. Identificado al principio con el arte político en general, esta doctrina pasa a ser en el siglo XVII, con la monarquía

[9] *Discursos*, I, 18, 55, algo así como lo contrario a la consigna «*Suaviter in modo, fortiter in re*», de Ignacio de Loyola.

[10] *Ibid.*, I, 1, 6.

[11] *Vid.* «Ibn Jaldún y Maquiavelo», en A. Laroui, *El Islam árabe y sus problemas* (Barcelona: Península, 1984), pp. 81ss.

[12] *Discursos*, II, 47.

absoluta de Luis XIV, la máxima del obrar político estatal, plegado a una *raisón d'État* porque los asuntos públicos son asuntos de gabinete y éstos son, por definición, privados. La razón de Estado dice al estadista lo que tiene que hacer, libre de obligaciones y miramientos, a fin de mantener a su Estado sano y robusto, lo que equivale a conseguir a toda costa sus objetivos individuales[13]. No es de extrañar que Richelieu encargue una *Apología de Maquiavelo*, pero tampoco que el maquiavelismo, asociado definitivamente con la política carente de escrúpulos, despierte al mismo tiempo adversarios como La Boétie y Descartes[14]. De hecho, cuando la teoría política contemporánea se enfrenta a la cuestión de los fines y los medios del Estado, y particularmente de los poderes del soberano, lo hace, quizá con la excepción de Antonio Gramsci[15], sobre esta filtración de Maquiavelo a través de la doctrina francesa del Estado absoluto, a la que sobrepone, en el siglo XIX, la efectuada por la doctrina alemana del Estado como potencia (*Machtstaatsgedanke*), en la línea que discurre desde Fichte y Hegel hasta Freyer y Meinecke, con obligada mención de los paradigmáticos, en su especie, Ranke y Treitschke. En lo que concierne a esta teoría contemporánea y su enjuiciamiento de la relación entre los fines y los medios del ordenamiento político, voy a referirme en particular a Hans Kelsen y Carl Schmitt, dos pensadores igualmente testigos de las mencionadas mutaciones del maquiavelismo, pero opuestos entre sí en su visión del problema y a la hora de dar definitiva respuesta a la cuestión de si el fin justifica los medios; lo que a mi juicio los convierte en autores bastante representativos de dos modos radicales de pensar la política. Además, toda esta confrontación tiene mucho que ver con un episodio de tan largo alcance histórico y teórico como la caída de los imperios europeos, a raíz de la Primera Guerra Mundial, y la renovación de los movimientos constitucionalizadores en el mismo continente. La obra de Kelsen no se entiende sin el hecho de la activa participación de este autor en la novísima, para la época, Constitución democrática de Austria, de 1920, así como la de Schmitt es indisociable de la influyente crítica

[13] F. Meinecke, *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna* (Madrid: IEP, 1959), pp. 3, 27ss.

[14] Para una crítica republicana del uso inescrupuloso de medios, *vid.* el clásico: M. Joly, *Diálogo en el infierno entre Maquiavelo y Montesquieu* (Barcelona: Seix y Barral, 1977), IV, 23.

[15] *Vid.* A. Gramsci, *Noterelle sulla politica del Machiavelli*, en *Quaderni del carcere*, vol. III (Turín: Einaudi, 1977), pp. 1.553ss.; y como ojeada general sobre la fortuna del maquiavelismo teórico: Cl. Lefort, *Le travail de l'oeuvre Machiavel* (París: Gallimard, 1972), pp. 153ss.

de éste a la Constitución liberal-social del Estado alemán, apodada Constitución de Weimar, de 1919.

En uno de sus primeros trabajos Kelsen apunta ya que el Estado es y sólo es un ordenamiento jurídico y coactivo, cuya existencia es por consiguiente normativa. De modo que si el orden estatal existe en y por el derecho, ni hay propiamente sentido en la expresión Estado de Derecho ni cabe hablar, en rigor, de un Estado que cometa actos ilícitos, *unrecht*[16]. Si todo el Estado es función de sólo el derecho, que lo precede, la ilicitud del Estado como Estado es una imposibilidad, y en todo caso solamente cabría atribuirla a un individuo o a un organismo que lo representasen. Con esto queda dicho lo que será una concepción inamovible y característica de este pensador: que el Estado no es una persona ni admite una personificación, salvo en modo alegórico y al objeto de encontrar un centro último de imputación (*Zurechnung*) en el sistema normativo[17]. El Estado es sujeto sólo de imputación jurídica, no sujeto de causalidad naturalista, moral o teológica, como aquellas doctrinas que, en cambio, identifican al Estado con un ser orgánico, una voluntad personal o un orden divino, que son ideológicas por igual y un pretexto inmejorable, todas ellas, para poder esgrimir la razón de Estado, expresión de inaceptable enredo jurídico. So pena que identifiquemos al Estado con cualquiera de estas proyecciones personales –el Estado como organismo, Yo o divinidad–, el titular del poder político no puede actuar *lege solutus*, con liencia para violar la ley; ni siquiera, maquiavélicamente, en aras de un supuesto fin bueno. Ningún fin, mejor dicho, puede justificar para Kelsen ni los medios buenos ni los medios malos del Estado, ya que si su esencia es convertir el poder en derecho, no puede haber otros fines para el Estado que los fines jurídicos, el primero de los cuales es la paz[18]. No hay, así, fines políticos que le sean inherentes, pues como ordenamiento legal y coactivo el Estado no es más que un medio para la realización, sólo después, de todos los fines posibles. En un estado comprendido, de esta manera, como estricto orden normativo –susceptible de tantas críticas, pero tan poco concluyentes por lo general[19]–, no hay disociación entonces entre poder y normas o entre política y derecho. La ley es la forma

[16] H. Kelsen, *Über Staatsunrecht* (1913), trad. italiana *L'illecito delle Stato* (Nápoles: Ed. Scientifiche Italiana, 1988), pp. 24, 132-3.

[17] *Loc. cit.*, pp. 14ss.; *Teoría general del Estado* (Barcelona: Labor, 1934), pp. 49, 124, 348.

[18] *Teoría general del Estado*, 57; *Teoría pura del derecho*, trad. catalana *Teoria pura del dret* (Barcelona: Edicions 62, 1988), I, 6c; V, 34h.

[19] A. Hauriou *et al.*, *Derecho constitucional e instituciones políticas* (Barcelona: Ariel, 1980), pp. 174ss.

misma, no su material contenido, del Estado; y todo dualismo entre Estado, entendido como contenido político, y derecho, constituye una dicotomía inadmisible. Hasta decir, por ejemplo, que un estadista o el Estado se proponen «proteger el derecho» por tal o cual medio es una expresión que carece de sentido, porque hace suponer que existe este dualismo[20].

La contraposición entre Estado y derecho forma parte sencillamente de una ideología que pretende justificar al Estado desde un supuestamente separado derecho como posterior, nunca preliminar al orden estatal, cuando en realidad cualquier Estado depende a la vez de su norma constituyente, y aún más radicalmente, piensa Kelsen, depende de una «norma fundamental» implícita en su poder. La denuncia de dicho dualismo ideológico fue formulada por este autor a propósito, por cierto, del estudio de la razón de Estado, desde los referentes de Maquiavelo, el absolutismo francés y la política despótica de los príncipes alemanes. Su formulación es como sigue. Los soberanos modernos decidieron incorporar el Derecho romano en su gobierno, con lo que admitieron la distinción entre un *ius publicum* y un *ius privatum*. Pero esta admisión se hizo de tal manera mimética que dio inmediatamente lugar a la dualidad entre el derecho público y el derecho privado, un principio sistemático «extremadamente discutible», apunta Kelsen. Por lo pronto ha conducido a la antítesis entre el derecho llamado político y «el resto» de la legislación, lo cual desgarra la unidad del sistema jurídico y permite arropar al soberano con un derecho propio, anterior o al margen, si cabe, de la legislación sobre lo privado. De esta manera se suministra una base para la máxima autocrática que libra al soberano de la sumisión a la ley: «*Princeps legibus solutus est*»[21]. En otras palabras, la moderna antítesis jurídica entre lo público y lo privado da paso, de la mano de los teóricos, como Maquiavelo, de la razón de Estado, a la doctrina de la separación entre el Estado y el derecho, que es pura ideología, y gracias a la cual el autócrata impone sus dictados frente al orden jurídico en vigor. Escribe Kelsen: «Éste es el principio maquiavélico: que el príncipe debe determinar sus acciones mirando únicamente al interés del Estado en cada momento o, mejor, a lo que el príncipe estima o declara que en un momento dado constituye el interés estatal; no mirando al derecho, que era "derecho popular"»[22].

[20] H. Kelsen, *Teoría general del Estado*, pp. 52-53.

[21] *Ibid.*, pp. 118ss.; *Teoría pura del derecho*, VI, 38-40; 41e.

[22] *Teoría general del Estado*, p. 119. Bobbio suscribe esta formulación de la «dicotomía ideológica» entre lo público y lo privado en *Della struttura alla funzione* (Milán: Di Comunità, 1984), pp. 153-4.

Queda, así, el *Estado* como ámbito de lo público, es decir, de los dictados del príncipe o derecho autocrático, a lo sumo, y el considerado *derecho* por antonomasia, por otra parte, que es, en cambio, la esfera de lo privado, lo consuetudinario y popular, que se identificará más tarde con el derecho democrático. Desde el primer ámbito, el de lo «estatal», se hace del principio metajurídico, meramente político, de la autocracia, un principio de derecho positivo. Desde el segundo ámbito, el «jurídico» por extensión, se incurre en el defecto, por contra, iusnaturalista, de pensar que sólo lo que pertenece a lo social como autónomo, o sea a la democracia, sólo eso es jurídico y es derecho. Para superar toda esta antítesis ideológica que presenta al Estado y al derecho como adversarios entre sí basta con hacer sitio al Estado de Derecho, o para evitar el pleonasmo, al Estado cuyo supuesto es el derecho, y no al revés, y haya una identidad entre el orden estatal y el orden jurídico[23]. Esta identidad puede conseguirse o bien por el método de formación autocrático o bien por el democrático –el Estado de Derecho puede no ser democrático–; pero en un Estado sujeto todo él al derecho y sólo al derecho ya no es posible que ningún fin bueno o malo justifique la violación del derecho.

El planteamiento de los fines y los medios es diametralmente opuesto en Carl Schmitt, no en vano ambos pensadores sostuvieron una constante polémica. Para los dos el Estado es sin duda un orden normativo; pero así como para Kelsen la ordenación, el principio formal, o de lo que «debe ser» en el orden político, precede a lo ordenado que llena este orden, para Schmitt es esto, el principio material o de lo que «es», aquello que precede a la ordenación en la política. Ya desde su destino, como jurista, en el Estado Mayor alemán durante la Primera Guerra Mundial, Schmitt manifiesta un especial interés por los estados de excepcionalidad en la política y los poderes extraordinarios del soberano en estas circunstancias. Surgen así sus primeras obras, *La dictadura* y *Teología política,* al tiempo que se perfilan sus críticas a la nueva Constitución de Weimar y a la política de la reciente Sociedad de las Naciones, todo lo cual constituye el núcleo ideológico de su itinerario intelectual. Un soberano como el propuesto por Maquiavelo en *El príncipe* –empieza por decir– no es un dictador; ahora bien, la tecnicidad ejecutiva y racional de su gobierno, no ligado a otros fines que básicamente la seguridad, lo «conduce directamente –escribe– a la esencia de la dictadura». Maquiavelo no es sólo un teórico de la razón de Estado, sino de la técnica política propia del Estado moderno y par-

[23] H. Kelsen, *Teoría general del Estado,* p. 120.

ticularmente de la dictadura tal como se desarrollará en el mundo contemporáneo, es decir, sin que represente una situación prevista en el orden constitucional, pero tampoco sin ser equivalente a una burda e injustificada tiranía[24]. Maquiavelo escribe ya en sus *Discursos* que el jefe de la República veneciana pudo «*deliberarse per se stesso*» y con ello «*fare ogni cosa senza consulta*» (cap. I, 34). Un argumento de este tipo da pie a Schmitt para sostener que, al lado de la forma clásica, a la romana, de la dictadura «comisarial» (*kommissarischen Diktatur*), puede en efecto desarrollarse una dictadura «soberana» (*souveränen Diktatut*) como «medio peculiar» para preservar, en todo tiempo que lo precise, la libertad del Estado, a la manera del Comité de Salud Pública designado en 1793 por la Convención Nacional francesa para la llamada salvación del pueblo[25]. Si el dictador es, en cambio, un simple comisario, es aún poder constituido, y derivado, en fin, de otro; pero si es efectivamente soberano, su poder se deriva tan sólo del ejercicio de sí mismo, siendo así poder constituyente y cumpliéndose el dicho que *Dictator est qui dicta*. No es ya un dictador constitucional, pero su apelación y compromiso con la libertad del pueblo le otorga, no obstante, una «significación jurídica inmediata», según Schmitt[26].

Bien pronto se opone, pues, a la concepción formalista de la política que tiene Kelsen, denunciada ahora por su normativismo y sobre todo porque no sabe atender a lo soberano y excepcional del orden político[27]. En este orden, y por lo dicho, lo ordenado prima sobre la ordenación, y Schmitt dedica, para explicarlo, todo un razonamiento sobre la soberanía. Por lo pronto ofrece esta definición: «Soberano es quien decide en un estado de excepción»[28]. La ley, se sigue de aquí, no hay que tomarla como una norma que preexiste al soberano, sino como una orden que proviene de su decisión. La pregunta clave de la soberanía es: ¿quién decide? Sólo aquél o aquéllos que puedan hacerlo son el soberano y sus mandatos serán ley. Un estado de excepción (*Ausnahmenzustand*) es la ocasión inmejorable para demostrar que el principio de decisión (*Entscheidung*) es el factor básico del orden político, aunque, como su nombre indica, el estado de excepción no puede predecirse ni menos legislarse con anticipación, en el mismo sentido que no hay normas tampoco para el caos ni una hora anunciada para

[24] C. Schmitt, *La dictadura* (Madrid: Revista de Occidente, 1968), pp. 38-44.
[25] *Ibid*, pp. 37, 192-3.
[26] *Ibid.*, p. 193.
[27] *Politische Theologie* (Berlín: Duncker & Humblot, 1990), pp. 31ss. *Vid.* J.W. Bendersky, *Carl Schmitt, theorist for the Reich* (Princeton University Press, 1983), pp. 36ss.
[28] *Politische Theologie*, p. 11.

su aparición[29]. Antes que las normas, el cuerpo del derecho vigente (*lex*), está también, en el orden político, la decisión del soberano sobre su propia seguridad, que no es la característica de una persona física, sino la del soberano como encarnación del orden político o sea *persona civilis*. En caso de necesidad, menos aún tiene que sujetarse el soberano a las normas. ¿Pero cuándo no hay en la política algún estado de necesidad, aquella misma *necessità* que argüía Maquiavelo? De modo que soberano es sólo quien puede en esta situación suspender el derecho vigente en virtud del Derecho con mayúscula, el derecho legítimo o válido (*ius*). Ya dijo San Pablo que «*Non est potestas nisi a Deo*»; pero la posición de Schmitt está mucho más cercana a una secularización de la doctrina de Jean Bodin sobre el carácter absoluto del soberano, no ligado a ninguna ley ni contrato, salvo a una ley divina o natural, que a una concepción religiosa o trascendente de la soberanía[30]. Igualmente para nuestro autor el soberano no necesita tener derecho para crear el derecho: es él quien decide, autoinstituye su poder y hace derivar las normas del derecho de su propio y particular Derecho.

La obra fundamental de Carl Schmitt sobre el ordenamiento político, su *Teoría de la constitución*, se apoya en estos supuestos doctrinales de carácter decisionista acabados de referir. Un elemento destacado de esta teoría constitucional es la separación entre Estado y Derecho, de especial trascendencia para la cuestión de si el fin justifica los medios. El Estado identificado con el Derecho, a la manera de Kant, Weber o Kelsen, conduce a un sistema político vacío de política, una «pura ficción» de legalidad que entiende que la ley se reduce a la norma y deja fuera a la voluntad, la decisión del soberano, que es lo esencial de la ley y es la política misma[31]. El orden político no es todo orden y medida, por así decir, sino además y sustancialmente es política, cuyo fenómeno esencial son las decisiones y la voluntad, no la *ratio* y el juego formal de las normas. Sin embargo, la plasmación moderna de un Estado, por lo contrario, sin política sustancial, todo derecho, es el llamado por Schmitt Estado burgués de derecho y calificado como *Fiktion der absoluten Normativität*[32]. A este Estado, añade de un modo un tanto desafiante, «nadie puede quebrantarlo, ni siquiera influir en él por razones y necesidades de la existencia política»[33]. ¿Cómo puede perseguir,

[29] *Ibid.*, p. 20.
[30] *Ibid.*, pp. 14ss.
[31] *Teoría de la Constitución* (Madrid: Revista de Derecho Privado, 1934), pp. 145ss., pp. 150ss., p. 181.
[32] *Ibid.*, pp. 125-6, p. 152.
[33] *Ibid.*, p. 153.

entonces, con este corsé, la potencia y el brillo, la *gloire de l'État*, en palabras de Montesquieu[34], que la «necesidad», la *Existenz*[35], tantas veces urge al Estado a poseer? Con el respaldo de las necesidades proclamadas por la existencia y de la teoría de la voluntad como lo esencial de la ley –en resumen, de la política como lo esencial del Estado–, se puede decir que está todo listo para que los actos del soberano estén a veces disculpados del cumplimiento de la ley[36]. Donde existe, ciertamente, esta «supremacía de lo existencial –escribe Schmitt– sobre la simple normatividad», estará justificada en ocasiones la violación de la ley por un acto particular de soberanía[37]. Ello es posible sólo por mano del soberano, en situación imprevista de necesidad, porque no representa, además, una alteración del orden constitucional, y porque se trata, en último término, de una «medida», no de un obrar normativo, legislador, medida tomada siempre en virtud de la «existencia política del todo», concluye. En cambio, donde no existe esta primacía de la *politische Existenz* y todo se hace normativo, el quebrantamiento a veces necesario de la ley tiene que concebirse, de modo contradictorio, amén de vergonzante, como un «acto apócrifo de soberanía» (*apokrypher Souveränitätsakte*). Eso es lo que ocurre en el Estado burgués de Derecho, donde «es característico –apunta Schmitt– que autoridades o cargos del Estado, sin ser soberanos, realicen actos de soberanía ocasionalmente y bajo tolerancia tácita», es decir, apócrifamente[38]. ¿Qué ocurría, en cambio, en el Estado absoluto del príncipe moderno, en que ni cabía apelar a la «legitimidad», pues la existencia, la realidad del poder hacía este título innecesario? Pues que: «El príncipe estaba *legibus solutus*, o sea facultado y en condiciones de adoptar, sin que se lo impidieran los límites de las leyes y tratados en vigor, las medidas exigibles, según la situación de las cosas, en interés de la existencia política»[39]. Eso no era, quizá, moralmente correcto, apostilla Schmitt, pero por lo menos no era anticonstitucional. Así que no hay en estos casos, aunque sea flagrante la violación de la ley, una responsabilidad penal que considerar, sino que la acusación se resuelve –o absuelve– siempre en los debidos términos políticos, aquellos que los legalistas del derecho y la política son reacios a aceptar[40].

[34] Ch. Montesquieu, *El espíritu de las leyes*, XI, 5, 7.

[35] *Teoría de la Constitución*, pp. 8-10, 55-56, 101, 113, 125, 242-3; *Legalidad y legitimidad* (Madrid: Aguilar, 1971), pp. 166-7.

[36] *Teoría de la Constitución*, pp. 125-126, 145-6, 165ss.

[37] *Ibid.*, pp. 125-7.

[38] *Ibid.*, pp. xxii-xxiii, 174. Ed. alemana: *Verfassungslehre* (Berlín: Duncker & Humblot, 1989), XII.

[39] *Teoría de la Constitución*, p. 125.

[40] *Ibid.*, pp. 157-8.

Es lógico, sobre estas coordenadas, que el jurista alemán se opusiera a la Constitución de Weimar, un resultado, a su parecer, de «compromisos no auténticos» y un ejemplo, por tanto, de «relativismo» político. El texto, argumenta Schmitt, comete la ficción de diluir lo político de la ley en lo meramente jurídico de ella, en aras de una neutralidad que guste a todos. Aunque, por otro lado, es un texto estimable porque reconoce la «homogeneidad esencial» del pueblo alemán, es decir, se pronuncia al menos sobre el orden sustancial, lo *existente* mismo de la política, que es lo que importa ante todo[41]. En el plano técnico, le interesa también de esta Constitución aquel apartado, en especial, que habilita al presidente del Reich a tomar medidas extremas en caso de necesidad (artículo 48.2), pasaje interpretado ahora en el sentido de una práctica dictadura comisarial. La vehemencia con la que sostuvo este punto de vista, según el cual el soberano está habilitado para crear derecho desde la excepcionalidad, influyó sin duda en el ascenso del nazismo dentro del marco incluso de la ley, algo que la Ley. Fundamental de Bonn se prestó a corregir unos años después. Es verdad que Schmitt no propone, con su alegato prodictatorial, la figura de un déspota: el presidente con poder excepcional, aclara, toma sólo «medidas», en su derecho, de carácter fáctico, no es autocráticamente legislador ni juez[42]. Pero hay algo muy evidente que objetar a esta suavización de los términos. Y es que si la excepcionalidad del soberano era prevista por un Maquiavelo justamente para *salir* de la necesidad (otra cosa es que al soberano le interese tan poco hacerlo), la misma excepcionalidad está envuelta en Schmitt por un halo de complacencia en la necesidad y de justificación intelectual, en todo caso, de los reclamos de la «existencia política», algo que no se encuentra en el nada existencial, nada cosmonecesitario Maquiavelo, apologista de la *virtù* contra lo que sea. En cambio en Schmitt clama constantemente la necesidad: primero, como dice, de la *homogeneidad del pueblo;* después, de la *distinción entre amigos y enemigos* como segundo principio de la política, y finalmente la necesidad de dar el visto bueno a la consigna «*Der Führer schützt das Recht*» («El caudillo protege el derecho»), de su propio cuño. No tenemos sin embargo ante nosotros a un irracionalista o simple patriotista *volkisch* del derecho. Schmitt apura al máximo sus argu-

[41] *Ibid.*, XXI, pp. 34ss., 101-2; *Legalidad y legitimidad*, p. 152; J.W. Bendersky, *Carl Schmitt, theorist for the Reich*, pp. 64ss.

[42] *Teoría de la Constitución*, pp. 257-8; *vid.* J.A. Estévez, «Schmitt contra Weimar», en J.M. González y F. Quesada, *Teorías de la democracia* (Barcelona: Anthropos, 1992), pp. 197ss.; G. Gómez Orfanel, *Excepción y normalidad en el pensamiento de Carl Schmitt* (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1986).

mentos, posee una seductora cultura y hasta cuenta con la comprensión de filósofos reconocidos como Eric Voegelin y Leo Strauss[43], el mismo que dice comprender igualmente bien a Maquiavelo[44]. Schmitt parte, como por otro lado Kelsen, del realismo y racionalismo de matriz moderna, hobbesiana. Ambos autores son reacios también a una concepción moral o valorativa de la política. Aunque Kelsen es el encargado de una interpretación normativista y procedimental del mencionado realismo de base, con la identidad, así, entre Estado y Derecho, mientras que Schmitt ofrece una versión decisionista y sustancialista del mismo, versión que sostiene, por contra, la dualidad de Estado y Derecho, porque ante todo, y según se escribe: «El concepto del Estado supone el de lo político»[45]. Lo que ha hecho de Schmitt un autor, en suma, tan sugerente y, a veces, seguido, como al mismo tiempo aborrecido, es precisamente esta radicalidad de lo político, incluso allí donde almas bellas y almas siniestras se juntan para postular la neutralidad del Derecho, es decir, en los fundamentos del Estado[46].

Schmitt hace pensar, como lo hace también Maquiavelo, en los terrores a que puede conducir una autonomía intrínseca de la política. Es, por ejemplo, de un cinismo atroz escuchar de un ministro procesado por terrorismo de Estado palabras de desautorización de los tribunales de justicia y mezcladas todas ellas con una defensa desesperada de la «autonomía» del poder político. Esto puede tener cabida en un discurso extremo de corte eschmittiano, pero ya supera los límites de una inteligencia maquiaveliana, más sensible a la *virtù*. Es verdad que para Maquiavelo el fin justifica los medios. Y, como se decía también: si se concede el fin, entiéndase que se conceden los medios «*Fine concesso, concessa intelliguntur media*». Pero en un discurso de este tipo no vale todavía el fin del poder a toda costa para dar por buena tal o cual violación de la ley[47]. Sólo vale para Maquiavelo el fin que corresponde a *mantenere lo Stato*, es decir, al orden y unidad del poder, no un poder corrupto que se quiera conservar a cualquier precio[48]. Única-

[43] L. Strauss, «Anmerken zu Carl Schmitt *Der Begriff des Politischen*», *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 67: pp. 732-54, 1932; J.W. Bendersky, *Carl Schmitt, theorist for the Reich*, pp. 59ss.

[44] L. Strauss, *Thoughts on Machiavelli* (Glencoe: The Free Press, 1958).

[45] C. Schmitt, *El concepto de la política* (Madrid: Alianza, 1991), que coincide con el criterio suscrito por Hobbes: «*Auctoritas, non Veritas, facit legem*» *(Del ciudadano*, VI, 9).

[46] C. Schmitt, *El concepto de la política*, p. 57.

[47] «*Si violandum est ius, regnandi gratia violandum est: aliis rebus pietatem colas*», escribe Cicerón (*De los deberes*, III, 82, basado en *Fenicias*, 524, de Eurípides): «Si se ha de violar la ley, que sea para reinar; en otro caso, practica la observancia».

[48] N. Maquiavelo, *El príncipe*, cap. XVIII.

mente entonces podrán aplicarse al soberano las palabras: «*accusandolo il fatto, lo effetto lo scusi*»[49]. En cambio, cuando «el fin justifica los medios» es tomado como una patente de corso del político, todo lo opuesto a la *virtù* del gobierno, prepárese el político a perder su dominio, advierte el mismo Maquiavelo[50]. Sucede a veces que el Estado pone los medios que justifican su propio final y es lo que nos recuerda Shakespeare en su *Ricardo III*, el rey víctima de su maldad. Los experimentos de una autonomía radical de la política han acabado realmente de un modo similar.

La relación entre fines y medios de la política es tratada por Norberto Bobbio siguiendo por su parte a Kelsen y en buena medida a Hobbes[51]. El Estado es un conjunto de medios jurídico-coactivos ordenados en un sistema simplemente instrumental, y dichos medios poseen un solo fin inmediato, que es el fin de la paz. Si los medios estatales constituyen un orden, este fin de la paz, desarrollo último de la coherencia imprescindible a todo orden, es lógicamente, más que su valor –un «valor» más–, su necesario presupuesto, aquello que va a hacer posible los valores. No es la paz, pues, el único fin de la política, ni un fin todavía de signo naturalista, como era ambas cosas para Hobbes, con su axioma «*Pax est quaerenda*», sino fin inmediato o procedimental, con el que y por el que se hacen posibles otros fines o valores de la política[52]. Que el fin del orden político sea un estado de paz, no de guerra, quiere decir que los acuerdos necesarios en toda política son tomados por negociación y compromiso, y sólo por ellos, no por victoria del más fuerte. Y quiere decir, por supuesto, que lo que trata de eliminar no es el conflicto mismo, que se resuelve, no «desaparece», sino esta imposición del más fuerte, la guerra. En Bobbio late la misma determinación por rechazar la mezcla de las pasiones o de la ideología con los principios formales del orden político, como hicieran Hobbes y Kelsen respectivamente. Y al igual que este último, suscribe la superioridad del orden democrático frente al autocrático o conseguido mediante acuerdos por victoria.

En esta preferencia se acaba de perfilar la concepción que posee este autor acerca de la relación entre fines y medios de la política, más aún

[49] *Discursos*, I, 9.

[50] «Los príncipes deben saber que empiezan ya a perder el Estado en el momento mismo en que comienzan a quebrantar las leyes y las viejas instituciones y costumbres bajo las cuales han vivido largo tiempo sus súbditos» (*ibid.*, III, 5).

[51] N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, pp. 48, 67, 164-5.

[52] N. Bobbio, *Contribución a la teoría del Derecho* (Valencia: F. Torres, 1980), pp. 106, 109-12, 116.

cuando se pregunta si es posible el mantenimiento del orden, es decir, de los medios democráticos, en coexistencia con el fin ideológico de un régimen socialista. ¿Justifica un fin político cualquier medio empleado para conseguirlo, por ejemplo, y para el socialismo, los ajenos al procedimiento democrático? Cuando se dice que el fin justifica los medios parece suponerse que ambas cosas son independientes entre sí, lo que no es cierto. Hay un nexo estrechísimo entre fines y medios[53]. No hay, para empezar, medio que sea del todo indiferente al fin, de forma que un cambio de fin afecta asimismo al medio. César Borgia, recuerda Maquiavelo, hizo que la crueldad pareciera casi compasión al tomarla como medio para pacificar sus dominios[54]. En otro ejemplo, un socialismo que se quiera participativo hará que los medios democráticos usados para alcanzarlo se interpreten también en un sentido participativo. Y, por otra parte, no hay fin que sea del todo indiferente al medio, de manera que un cambio de medio afecta igualmente al fin. El mismo Maquiavelo se vio obligado a distinguir entre las «crueldades bien usadas» de Agatocles y las «mal usadas» de Oliverotto da Fermo, porque las primeras servían bien para mantener el Estado y estas otras cumplen mal para el mismo fin, hasta destruirlo[55]. O con otro ejemplo también: cuando se propone un cambio de vía para el socialismo al propio tiempo se está disponiendo un cambio de fin[56]. Hay, en suma, más que una relación mecanicista entre fines y medios: gozan de una mutua adaptabilidad. Si bien, con todo, los fines y los medios siguen estando en sitios diferentes y a veces opuestos. Admitida esta diferencia, resultará generalmente más difícil ponerse en contacto en los fines, aunque sean tenidos por buenos, que hacerlo en los medios, aunque parezcan menos buenos. Todo lo cual hace concluir a Bobbio la importancia de las reglas para la discusión de los objetivos y la obtención de un acuerdo. Así, escribe: «No es el fin bueno el que justifica el medio incluso malo, sino que es el medio bueno, o considerado como tal, el que justifica el resultado incluso, para algunos, malo». O dicho de otro modo: el mejor resultado es el que se ha obtenido con las mejores reglas[57].

En la democracia los medios importan tanto o más que los fines. En un caso extremo, el demócrata puede no saber cuáles son los fines al margen de los medios, pero debe saber cuáles son los medios al mar-

[53] N. Bobbio, *¿Qué socialismo?* (Barcelona: Plaza y Janés, 1977), pp. 114, 231.
[54] *El príncipe*, cap. XVII.
[55] *Ibid.*, cap. VIII.
[56] N. Bobbio, *¿Qué socialismo?*, p. 185.
[57] *Ibid.*, pp. 115-6.

gen de los fines. Estos medios son las normas y los poderes sujetos a ellas y mantenidos a raya por ellas. Una vez dispuestos y respetados tales medios puede aplicarse el fin que se quiera. Esta distinción entre fines y medios sigue siendo válida en la democracia no porque el Estado funcione, como podría pensarse, al modo de una *machina machinarum:* de ahí, por sugestión fónica, la asociación de *macchiavelli* con *maquinación,* un mecanicismo maquinador quizá mucho más emparentable con Hobbes. Sino que la distinción de medio a fin se mantiene, mejor, porque pertenece a la relación fundamental que caracteriza a las acciones inteligentes en la propia naturaleza. Como ha observado Piaget, los medios son la expresión en ciertos animales de una organización inteligente. Cuando no se trata, pues, de una máquina, los medios ya no son simples medios[58]. En una democracia, por ejemplo, donde es más claro que el «gobierno de las leyes», como recuerda Aristóteles, debe sustituir al «gobierno de los hombres»[59], esos medios que son las leyes son algo más que medios o simples reglas, porque constituyen el modo de evitar el abuso del gobierno de los hombres y de convertir la democracia en autocracia. Por eso cuando en una democracia se quiebra la legalidad se rompe también casi toda su razón de ser o legitimidad.

Hay que conceder, a la vista de que los medios no son en política simples medios, que la relación entre fines y medios no puede fijarse nunca en este ámbito como una estricta antítesis. Aunque aparezcan como polos opuestos, siempre constituirán los extremos de un mismo orden continuo, en el que, ni lógica ni moralmente podemos marcar una señal de partición o un ángulo de dobladura. Entre medios y fines existe un *continuum* ya apuntado por Aristóteles, al precisar que la elección no es cosa sólo de fines[60], y hasta por Kant, al indicar que no lo es tampoco sólo de medios o formas del obrar[61]. Además, y en conclusión, si la relación entre fines y medios significara una antítesis, una tajante alternativa entre ambos términos, y no más bien, como es, un binomio de la política, no podría darse una respuesta democrática a la pregunta: *¿justifica un fin democrático el uso de un medio que no lo es?*

[58] J. Piaget, *Psicología de la inteligencia* (Buenos Aires: Psique, 1967), p. 122.

[59] *Política,* 1.286a, 1.292b. Montesquieu redobla la necesidad de este primado de la ley al añadir que es una «experiencia eterna» el hecho de que quien tiene el poder se vea llevado a abusar de él (*El espíritu de las leyes,* XI, 4).

[60] *Etica nicomáquea,* 1.111b, 1.112b.

[61] *La metafísica de las costumbres,* «Doctrina de la virtud», Introd., VI, y a mayor abundamiento la fórmula del imperativo categórico que prescribe tratar a los demás como un fin, nunca sólo como un medio.

Pensemos en el caso más extremo y que suele lanzarse como desafío al orden democrático para comprobar su resistencia frente a dicha pregunta. Esto es: ¿hay que ceder democráticamente el poder a los que prometen acabar con la misma democracia? Hitler accedió al poder desde las urnas, y años más tarde el gobierno democrático de Argelia impidió, por lo contrario, que ello ocurriera tras el triunfo electoral del frente islámico.

¿Qué solución extrema es la más correcta? Si existiera una real separación entre fines y medios, deberíamos optar aquí o bien por alinearnos autocráticamente del lado de los demócratas o bien por situarnos democráticamente del lado de Hitler y los autócratas. Pero si admitimos que fines y medios no son indiferentes entre sí, antes de tener que vernos en esta indeseable disyuntiva habremos podido constatar dos cosas. Una y primera es que si ha habido medios democráticos para que los autócratas alcancen el poder, tiene que haber habido igualmente medios para que los demócratas trataran de impedírselo, sea por el diálogo o la persuasión, sea con la ley o la fuerza dentro de la ley. De otro modo, el demócrata consecuente tiene que soportar los resultados adversos de la democracia, con independencia del partido que tome después: rebelión o sumisión. La segunda constatación, más evidente a la luz de una teoría que no separe entre fines y medios, es que no hay *simples medios* democráticos, para el autócrata, ni *puros fines* democráticos para el demócrata, cuando uno y otro se han puesto de acuerdo en que el fin justifica los medios.

En realidad, el «medio democrático» que antecede a un fin autocrático ya es en parte un medio (y un fin) autocrático. Del mismo modo, el «fin democrático» que sigue a un medio autocrático ya es en cierta manera un fin (y un medio) autocrático. Lo que al menos sirve para desenmascarar a liberales y autoritarios maquiavélicos.

XI. LA ÉTICA DE LOS POLÍTICOS EN LA MODERNIDAD CRÍTICA*

ADELA CORTINA

I. *Cuestiones introductorias*

1. EL PROYECTO DE UNA MODERNIDAD CRÍTICA

En el célebre debate sobre la herencia de la Modernidad, que cobró tal auge hace bien pocos años, diferentes posturas se perfilaron al respecto. Y del mismo modo que las posiciones en relación con la Modernidad, se multiplicó el número de clasificaciones que intentaba ordenarlas para una mejor comprensión. Una de tales clasificaciones es la que ofreció Jürgen Habermas al distinguir entre cuatro posicionamientos en relación con la Modernidad: la propuesta «pre-moderna» que, diagnosticando el rotundo fracaso de la Modernidad, proponía regresar a una época anterior a su inicio; la sugerencia «post-moderna», según la cual, el mundo moderno había agotado sus recursos y una nueva época se abría, todavía difícil de identificar; la posición verdaderamente triunfante en la política y la economía, es decir, la de la «Modernidad conservadora» o «neoconservadurismo», que alababa las aportaciones de la Modernidad al orden político y económico (la democracia liberal y el capitalismo), e invitaba a corregir sus efectos culturales (el hedonismo, la falta de civilidad); y una cuarta posición, propia de la llamada Teoría Crítica[1].

Esta última propuesta entiende que la Modernidad no es un proyecto fracasado, agotado, ni tampoco superado, sino un hermoso proyecto todavía no realizado, que tiene, sin embargo, que practicar una pro-

* Este trabajo se inscribe en el proyecto de investigación «El discurso de la paz y la democracia después de la Guerra Fría desde una perspectiva filosófico-política» (GV-2417/94), subvencionado por la Conselleria de Educació i Ciència de la Generalitat Valenciana.

[1] Jürgen Habermas, «La crítica neoconservadora a la cultura en Estados Unidos y en la República Federal Alemana», en *Habermas y la Modernidad*, Madrid, Cátedra, 1988, pp. 153-92. Ver también Helmut Dubiel, *¿Qué es el Neoconservadurismo?*, Barcelona, Anthropos, 1990.

funda autocrítica si es que desea llevar a cabo lo mejor de su capacidad creadora. Lo mejor de esa capacidad no es el orden económico capitalista, ni siquiera una democracia liberal en complicidad con este orden, como desearía la Modernidad conservadora; tampoco es el progreso técnico, sin duda valioso. Lo mejor del proyecto moderno consiste en poner el progreso técnico al servicio de los ideales morales propios de una época postconvencional, en la que el auténtico poder para legitimar cualquier orden público es el poder comunicativo[2].

Los conservadores –decía Habermas con razón– han confundido la causa con el efecto: creen que es preciso transformar la cultura para arropar el buen funcionamiento de dos órdenes subsistémicos (el político y el económico) que se gobiernan por la racionalidad estratégica, cuando la más profunda patología en las sociedades del capitalismo tardío consiste más bien en que es la racionalidad estratégica la que se está enseñoreando de aquel reducto en el que reinaba la racionalidad comunicativa, el mundo de la vida, el mundo de la sociedad civil y la opinión pública.

De ahí que la Modernidad deba realizar una seria autocrítica y restituir al poder comunicativo aquellos dominios que legítimamente poseía y le han sido arrebatados. Tiene que someter al tribunal de la racionalidad crítica las producciones de las distintas racionalidades, para determinar qué pertenece de derecho a cada una y hasta dónde debe extender sus dominios. Extensión que debe realizarse –como es obvio– desde la perspectiva de una ética de la responsabilidad, propia del estadio procedimental en el desarrollo de la conciencia moral social, y no desde la perspectiva de una ética de la convicción, adecuada al estadio formal en ese desarrollo.

Llamaremos aquí Modernidad Crítica a este proyecto de encarnar los ideales de una Modernidad postconvencional en el universo, muy especialmente en este caso, de la política.

2. La tesis separatista

Y con respecto a este mundo de la política, contemplado desde la perspectiva de una Modernidad Crítica, quisiéramos plantear en este trabajo únicamente una cuestión, que tiene una larga historia en el ámbito de la filosofía práctica: *¿qué ética deben practicar los protagonistas de la*

[2] Adela Cortina, *Ética sin moral*, Madrid, Tecnos, 1990, cap. 4; *Hasta un pueblo de demonios*, Madrid, Taurus, 1998, cap. XII.

actividad política? ¿Se trata de una ética exclusiva para ellos, o de una ética similar a la del hombre –varón/mujer– de la calle?

La pregunta no es ociosa en un curso sobre «La herencia de Maquiavelo: Modernidad y voluntad de poder», sobre todo por dos razones. La primera de ellas es que se tiene habitualmente a Maquiavelo por el iniciador de la teoría política moderna, en la medida en que la independiza con respecto a la religión, e inaugura el modo de pensar propio de un nueva ciencia. La segunda razón es que, a la vez, se tiene a Maquiavelo por pionero en adjudicar al político, en caso de necesidad, el derecho y el deber de practicar una ética diferente a la del ciudadano de a pie; con lo cual inaugura un debate sobre la ética de los políticos, del que aquí sólo podremos considerar cuatro jalones –Maquiavelo, Kant, Weber, Modernidad Crítica–, pero que sin duda es ampliable a un nutrido número de autores.

En este debate podríamos atribuir de algún modo a Maquiavelo la defensa, en el caso de la política, de lo que se ha llamado la «tesis separatista» en el mundo de la ética de las profesiones. Según dicha tesis, los profesionales de determinados campos están autorizados en ocasiones, incluso obligados, a conculcar las normas de la moral común, precisamente porque así lo exige el ejercicio mismo de su profesión. El profesional debe alcanzar una meta y ello le obliga a contravenir normas, obligatorias para el sentir común[3].

Aunque, ciertamente, es ésta una tesis que se explicita en el debate de las profesiones liberales, no cabe duda de que es aplicable a la ética de los políticos, sobre todo habida cuenta de que pensadores como Maquiavelo o Weber les han atribuido expresamente una ética peculiar, y habida cuenta también de que un buen número de políticos están convencidos de que el ejercicio de su actividad les pertrecha a la vez de una amplísima bula para transgredir normas de obligado cumplimiento para el común de los mortales.

¿Es verdad esto? ¿Pueden permitirse los políticos practicar una peculiar ética, con vistas a alcanzar la meta de la actividad política, que es el logro del bien común?

En el presente trabajo consideraremos esta cuestión desde la perspectiva de los cuatro autores mencionados, ejemplificando tales percepciones en los cuatro protagonistas de la acción política, que han recibido desde el inicio de la Modernidad los consejos de estos autores:

[3] Para una excelente exposición de la historia y contenido de esta tesis, así como para una interesante crítica de la misma, ver Alan Gewirth, «Professional Ethics: The Separatist Thesis», *Ethics*, 96 (1986), pp. 282-300.

el príncipe de Maquiavelo, el «político moral» de Immanuel Kant, el «político responsable», diseñado por Max Weber y, por último, el «político democrático», dibujado por los defensores de una Modernidad Crítica, que es inseparable de unos «ciudadanos responsables». Pero, para llegar a ellos, introduciremos una breve consideración sobre el inicio de la teoría política moderna.

3. De la filosofía política como filosofía práctica a la teoría política como *TEKHNÉ*

Ciertamente, puede decirse que el divorcio entre actividad política efectiva y filosofía política es tan antiguo al menos como la reflexión filosófica griega sobre la política. La historia de la política es, en muy buena medida, una historia de violencia, acompañada frecuentemente de crueldad, mientras que la filosofía política se esforzó desde antiguo por mostrar cómo deberían organizar los hombres la actividad pública para conseguir una sociedad justa; una sociedad en la que los individuos alcanzaran su felicidad y su perfección moral.

De hecho, cuando el actual movimiento comunitario muestra su añoranza de una comunidad moralizadora, en la que cada persona sepa qué virtudes debe ejercer, se reclama del mundo griego, y muy especialmente de Aristóteles, como ya hiciera Hegel. La mejor pedagogía –sugería Hegel en los *Principios de Filosofía del Derecho*– es la que proponía aquel pitagórico: «A la pregunta de un padre acerca de la mejor manera de educar éticamente a su hijo, un pitagórico dio la siguiente respuesta: haciéndolo *ciudadano de un Estado con buenas leyes*»[4]. El individuo, entonces, está ligado a su comunidad, no sólo porque es su lugar de nacimiento, sino, sobre todo, porque es el contexto de su perfeccionamiento moral[5]. La política es, en definitiva, la continuación de la ética individual por otros medios, y la sabiduría política es un saber *práctico*, no un saber meramente *técnico*[6].

En efecto, recordemos cómo Aristóteles considera la política como una forma de *praxis*, y no de *poiesis*, por razones como las siguientes: 1) la política tiende a la formación del carácter individual, procede en forma pedagógica, y no de manera únicamente técnica; 2) la virtud dianoética propia de la política es la prudencia, no la mera habilidad, de

[4] G.W.F. Hegel, *Principios de Filosofía del Derecho*, parágrafo 153, *obs.*
[5] Alasdair MacIntyre, *Is patriotism a virtue?*, The University of Kansas, Lawrence, 1984.
[6] Jürgen Habermas, *Teoría y praxis*, Buenos Aires, Sur, 1966, pp. 7ss.

suerte que el político es el que conoce los medios para alcanzar el fin, pero a la vez quiere el fin bueno, que consiste en la realización de la vida buena y justa; 3) la doctrina acerca de la política consiste en la doctrina acerca de la vida buena y justa, de modo que una verdadera *polis* toma en cuenta la virtud de sus ciudadanos; 4) el trasfondo ontológico de la política aristotélica es la categoría de sustancia, y el bien de la *polis* coincide con las causas formal y final de la comunidad política[7].

En este sentido, y aunque Aristóteles rehusara la invitación platónica a gobernar la actividad política desde un mundo de ideas distinto al del devenir, esas ideas orientaban desde dentro ese único mundo del devenir, confiriéndole un orden internamente exigido. Un orden que el mundo medieval «cristianizará», haciéndolo brotar de la ley natural, trasunto de la ley eterna, pero seguirá siendo el gran tema de la filosofía política: indicar cómo debe organizarse la vida pública para forjar ciudadanos virtuosos.

Maquiavelo, por su parte, conectando con la tradición del realismo político italiano de comienzos del *Quattrocento*, provoca un giro copernicano en la comprensión de la política y en la tarea de la teoría política. La política es inseparable de la violencia, y la teoría política tiene que partir de este hecho: convertirse en una teoría del hombre «tal como es», y abandonar las ensoñaciones sobre lo que el hombre debería ser.

> Siendo mi intención escribir algo útil para quien lo lea –advierte expresamente–, me ha parecido más conveniente buscar la verdad efectiva de las cosas que la simple imaginación de las mismas. Y muchos han imaginado repúblicas y principados que nunca se han visto ni se ha sabido que existieran realmente; porque hay tanta diferencia de cómo se vive a cómo se debe vivir, que quien deja lo que se hace por lo que se debería hacer, aprende más su ruina que su salvación: porque un hombre que quiera hacer en todo profesión de bueno fracasará necesariamente entre tantos que no lo son[8].

De este modo, la actividad política se independiza de las orientaciones religiosas y morales y cobra autonomía, pero también la teoría política cobra autonomía con respecto a la filosofía práctica y se convierte en una reflexión sobre la técnica política. Si la violencia es inextirpable, importa aprender las técnicas necesarias para reducirla a lo indispen-

[7] Manfred Riedel, *Metafísica y metapolítica*, Buenos Aires, Alfa, 1976, I, pp. 31-91.
[8] Nicolás Maquiavelo, *El príncipe*, cap. XV.

sable. La nueva ciencia –por decirlo con Wolin– es una «economía de la violencia, una ciencia de la aplicación controlada de la fuerza»[9].

Ahora bien, esta nueva ciencia, este nuevo arte, debe aplicarlo alguien, debe haber unos protagonistas concretos de la actividad política. En principio, son protagonistas de la acción política todos los miembros de una sociedad, sea como soberanos, sea como súbditos. Pero, en el caso de que tal distinción se dé, asume el protagonismo en mayor grado el soberano, y por eso es a él a quien dirigen los pensadores sus consejos y sus guías, en las que hay mucho de reflexión moral.

Podríamos decir que esta reflexión de permitir excepciones a la moral común es bien antigua, pero en la figura de *El príncipe* de Maquiavelo cobró una significación especial al permitirle iniciar una nueva ciencia política.

II. *La herencia de Maquiavelo. La ética de los protagonistas de la política moderna*

1. *El príncipe:* Una ética específica

Ciertamente, en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Maquiavelo apuesta por una forma de gobierno republicana, donde exalta las virtudes del amor a la patria, y en el que la ley, las instituciones políticas y los hábitos de civilidad son elementos clave para regularizar la conducta y dar estabilidad a la política, reduciendo la necesidad de hacer uso de la violencia. Precisamente en los casos en que el gobierno funciona de forma estable, con el apoyo del pueblo, el gobernante ha de atenerse a las virtudes aceptadas por todos. Sin embargo, cuando no es así, cuando reina el caos y resulta necesario introducir el orden y mantenerlo por la violencia es cuando hace falta una ética peculiar, que no puede profesar cualquier ciudadano de la calle, sino sólo quien busca conquistar y mantener el poder político con el fin de asegurar de algún modo el bien del Estado.

En este contexto es en el que un presunto mesías, como pueda ser el caso de Lorenzo de Médicis, debe servirse de cualquier medio que resulte útil a sus propósitos, incluidos la bondad y la maldad[10]. Que –conviene recordar– sigue Maquiavelo considerando «bondad» y «mal-

[9] Sheldon S. Wolin, *Política y perspectiva*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974, p. 239.

[10] «De donde le es necesario al príncipe que quiera seguir siéndolo aprender a poder no ser bueno y utilizar o no este conocimiento según lo necesite.» N. Maquiavelo, *El príncipe*, cap. XV.

dad», aunque puede recurrirse a la segunda en casos excepcionales, porque el fin no cambia la calidad moral de los medios. Puede recurrirse a la maldad, no cuando conviene a la ambición del príncipe, sino cuando le *interesa* en razón del bien del Estado.

> Este consejo –dirá expresamente– merece la atención de todo ciudadano que deba asesorar a su país, y debe ser observado por él, porque cuando de la decisión que ha de tomarse depende por entero la seguridad del propio país, no se debe tener en cuenta justicia ni injsticia, bondad ni crueldad, ni que sea elogiable o ignominiosa. Al contrario, dejando de lado toda otra consideración, debe adoptarse francamente la alternativa que salve la vida del propio país[11].

De ahí que, Maquiavelo introdujera los contenidos referentes a la razón de Estado y al *interés*, que más tarde se generalizaron.

La razón de Estado

Por «razón de Estado» puede entenderse la necesidad que tienen quienes gobiernan de tomar las medidas exigidas para asegurar la continuidad del poder y, en tiempos de crisis, la salvación del Estado. En este sentido es en el que puede decir Maquiavelo, recordando a Tito Livio:

> Justa es la guerra para quien la necesita, y piadosas las armas cuando son la única esperanza[12].

Recurrir a medios extraordinarios, por tanto, sólo puede hacerse por el bien del Estado, de suerte que el verdadero príncipe es el que, en el acto mismo de realizar su virtud, se hace a sí mismo superfluo.

El «principio de la pasión compensadora» y la «doctrina del interés»

La autonomización de la estrategia política frente a la ética y la religión es una de las aportaciones de Maquiavelo, como también su opción por una teoría política ocupada en el hombre, tal como realmente es. Sin embargo, como apunta Hirschman, también en su pro-

[11] Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, III, 41.
[12] Nicolás Maquiavelo, *El príncipe*, cap. XXVI.

puesta se origina la idea de las «pasiones compensadoras» y la «doctrina del interés»[13]. En efecto, en el Renacimiento –como recuerda Hirschman– surge el sentimiento de que ya no es posible confiar en la filosofía moralizante y en el proyecto religioso como freno para las pasiones destructoras del hombre, y en ese punto se abren tres líneas de argumentación:

a) El recurso a la represión estatal, que propone San Agustín y refuerza Calvino. Es ésta una medida que resulta insuficiente, porque nada asegura que el soberano vaya a cumplir su tarea adecuadamente.

b) El intento de controlar las pasiones, en vez de reprimirlas, tarea que se confía al Estado o a la sociedad, como un medio transformador y civilizador. Por este procedimiento los vicios se pueden convertir en virtudes, como quiere Vico e intenta explicitar Mandeville. Sin embargo, entiende Hirschman que este segundo camino no explica cómo las pasiones se transforman en virtudes; por eso considera que el tercero de los métodos es el más prometedor.

c) El «principio de la pasión compensadora», ateniéndonos al cual discriminamos entre las pasiones y utilizamos las más inocuas para contrarrestar otras más peligrosas y destructivas. En este sentido se pronuncian autores como Bacon, Spinoza o Hume. Pero el gran problema estriba en discernir qué pasiones han de domar a las restantes y cuáles deben ser domadas, y en este contexto nace la noción, tan productiva más tarde, de «interés».

La reflexión sobre la noción de interés tiene su origen en el contexto de la Teoría del Estado de Maquiavelo, y supone tanto la independencia con respecto a las reglas moralizantes como la identificación con una voluntad racional, libre de pasiones, que dé una clara orientación al príncipe. Esto supone atenerse a restricciones a la hora de guiar la acción, frenar las propias pasiones, porque le va mal a quien obedece a sus pasiones en vez de a su propio interés.

Curiosamente, la doctrina del interés –como bien puntualiza Hirschman–, nacida en el ámbito de la Teoría del Estado, no hizo en ella tanta fortuna como en el dominio de la economía, al que traspasó de la mano de autores como Adam Smith. El interés en política resulta harto difícil de definir, y cabe que el soberano «entienda» por interés público el privado, siendo difícil frecuentemente mostrar en qué divergen uno y otro. Ciertamente, para Maquiavelo el buen príncipe es el que consigue hacerse superfluo pero, dada la mezquindad de la

[13] Albert O. Hirschman, *Las pasiones y los intereses*, México, FCE, 1978, pp. 23ss., A. Cortina, *Hasta un pueblo de demonios*, caps. IV y V.

naturaleza humana, que él mismo describe[14], la importancia de la apariencia en el arte de gobernar[15], y la ambición común a los seres humanos, de la que no tiene por qué estar exento el príncipe, la actitud del gobernante de regirse por el interés, por la razón de Estado, justificada en tiempos de violencia, de «Estado de naturaleza», puede trasladarse a tiempos de bonanza relativa, de Estado de Derecho, y llevar al gobernante a manipular el derecho por un presunto interés de la república.

Esto es lo que no admitiría el «político moral», que Kant diseña en *La paz perpetua*, y que se inscribe en el marco de un Estado de Derecho. En él –piensa Kant– la teoría política no es una doctrina de la astucia, de la prudencia (*Klugheit*), sino de nuevo filosofía práctica, aunque en sentido deontológico y no teleológico.

2. El político moral: La legitimación de la actividad política

El marco en que la filosofía política de Kant se mueve es el de un Estado de Derecho moderno, que ha sellado supuestamente un contrato social, y en el que la actividad política queda *legitimada* por dos ideas de la razón práctica: la defensa de la libertad, que es el único derecho innato[16], y la realización de una paz duradera. El fin de la política –el fin del derecho «dentro de los límites de la mera razón»– consiste en lograr una paz entre los Estados[17], una paz que desearía hasta un pueblo de demonios, con tal de que tengan inteligencia[18]. ¿En qué sentido la paz perpetua es el fin de la política?

Una vez instaurado el derecho, la paz perpetua es el fin de la actividad política en el sentido de que no hay que poner la carreta delante de los bueyes, habida cuenta de que los bueyes son el derecho y la carreta viene detrás. El derecho manda incondicionadamente.

[14] «Es mucho más seguro ser temido que amado cuando se haya de prescindir de una de las dos cosas. Porque de los hombres, en general, se puede decir que son ingratos, volubles, hipócritas, falsos, temerosos del peligro y ávidos de ganancias; mientras les favoreces, son totalmente tuyos [...]; pero, cuando llega el momento, te dan la espalda». Nicolás Maquiavelo, *El príncipe*, cap. XVII.

[15] «Todos ven lo que pareces, pocos palpan lo que eres». N. Maquiavelo, *El príncipe*, cap. XVIII.

[16] Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, VI, pp. 237 y 238.

[17] *Ibid.*, p. 355.

[18] I. Kant, *Zum ewigen Frieden* (= ZeF), VIII, p. 366.

¿Razón teórica o razón práctica? ¿Moralista político o político moral?

En los Apéndices I y II de *La paz perpetua*, como es bien sabido, plantea Kant de nuevo el problema de la ética de los políticos, preguntándose si es posible un moralista político o un político moral. Moralista político es el que se forja una moral útil a las conveniencias del hombre de Estado; político moral, por contra, es el estadista que entiende los principios de la habilidad política de modo que pueden coexistir con la moral. Por lo tanto, la política deja de ser una actividad autónoma en relación con la moral y pasa a depender de ella; entre otras razones, porque la moral manda incondicionadamente para todos los seres racionales, sean soberanos o súbditos.

La moral –entiende Kant– es un conjunto de leyes incondicionadas, según las que debemos actuar; y resulta incoherente afirmar que obligan incondicionadamente y, sin embargo, algunos seres racionales no pueden cumplirlas. Precisamente la conciencia de que estas leyes morales obligan incondicionadamente nos lleva a descubrir la realidad de la libertad, de nuestra capacidad autolegisladora, en el sentido de que «si debo, es porque puedo»[19]; afirmación que más tarde plasmará Hans Albert en versión negativa, propia de la dialéctica del Racionalismo Crítico, en su Principio de la Realizabilidad, según el cual, «lo que no se puede, no se debe»[20].

Kant, por su parte, extrae la conclusión de que no puede haber disputa entre la política y la moral, ya que lo que se debe, se puede.

Por otra parte, la moral no es una teoría general de nuestra facultad para elegir los medios adecuados a propósitos interesados, incluso a los mejores. No es una teoría general de la *Klugheit*, tradúzcase la expresión por «astucia» o por «prudencia», porque no existe un conocimiento teórico de la acción humana que garantice los resultados de nuestras acciones, nadie puede discernir cuáles son los medios y cuál será el resultado. Por el contrario, sabemos *a priori* en qué consiste el deber.

De ahí que sea comprensible la actitud del *político moral*, es decir, de aquel que entiende los principios de la habilidad política de modo que pueden coexistir con la moral, pero resulte inadmisible la actitud del moralista político, que diseña una moral peculiar para el hombre de Estado. El tipo de moral que Max Weber diseñará, con matices, en su célebre conferencia «La política como vocación».

[19] Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, V, p. 4.
[20] Hans Albert, *Tratado de la razón crítica*, Buenos Aires, Sur, 1973, 114.

Este tipo de político, que en vez de reconocer los límites morales de su actividad, diseña una moral propia para políticos –afirma Kant– se escuda en la presunta incapacidad de la naturaleza humana para obrar bien, según lo prescribe la razón y, sobre esta base, disculpa los principios contrarios a Derecho. Las máximas de las que el moralista político se sirve serían «*fax et excusa*», «*si fecisti, nega*»; «*divide et impera*».

El principio supremo de la paz perpetua

Por eso, a la hora de explicitar el principio supremo de la paz perpetua, el moralista político y el político moralista lo entenderán de diverso modo.

En lo que respecta al moralista político, interpretará tal principio como un simple problema técnico. Pero, tomada sólo como problema técnico, la realización de la paz exige un amplio y profundo conocimiento de la naturaleza humana para utilizar su mecanismo en favor del fin deseado; conocimiento que siempre será incierto[21]. De ahí que, desde el punto de vista teórico, nunca pueda vislumbrarse si la paz perpetua es algo o es un absurdo[22].

Por su parte, el político moral interpreta el principio de la paz perpetua como una cuestión moral, es decir, como «un fin tal que la máxima de proponérselo es un deber»[23], por eso el procedimiento es distinto al del moralista político, porque desea lograr la paz perpetua «no sólo como un bien físico, sino además como un estado nacido del reconocimiento del deber»[24]. La auténtica sabiduría, entonces, la sabiduría práctica consiste en «aspirar al reino de la razón pura práctica y su *justicia*, y vuestro fin (el bien de la paz perpetua) os vendrá por sí mismo»[25]. De ahí que el derecho de los hombres deba mantenerse incondicionadamente, como cosa sagrada.

La «tesis separatista» a la que aludíamos en el comienzo, que permite transgredir principios morales comunes para conseguir el bien de una determinada actividad humana, queda aquí totalmente deslegiti-

[21] Los estudios sobre la paz, entendidos como investigaciones empíricas sobre la posibilidad de la paz, están recibiendo hoy un fuerte impulso, gracias a centros y publicaciones específicas. Una excelente información sobre su naturaleza y desarrollo puede verse en Vicent Martínez Guzmán (ed.), *Teoría de la paz*, Valencia, Nau Llibres, 1995.

[22] Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, VI, p. 354.

[23] *Ibid.*

[24] Immanuel Kant, ZeF, VIII, p. 377.

[25] Immanuel Kant, ZeF, VIII, p. 378.

mada. Si el bien de la actividad política en un moderno Estado de Derecho consiste en alcanzar la paz duradera, el modo de alcanzarla ha de consistir, como mínimo, en respetar el Derecho.

Podría decirse, obviamente, que la «ética separatista» del Príncipe maquiaveliano está pensada para situaciones de «estado de naturaleza», concebido en términos hobbesianos, mientras que el «político moral» kantiano ejerce la actividad política en un Estado de Derecho ya creado y, por lo tanto, para alcanzar el bien común no precisa exenciones y bulas que le permitan transgredir la moral común: basta con que se ajuste al Derecho.

Sin embargo, en el marco de un Estado de Derecho pronunció Max Weber su conferencia «La política como vocación», y en él entendió que el político, si es responsable, no puede regirse por los mandatos de la moral común, sino que en ocasiones debe obviarlos. Hasta el punto de que esta situación de excepcionalidad funda una actitud ética distinta a la del hombre de la calle. El ciudadano de a pie y el político moral de Kant se orientarían por los mandatos de una «ética absoluta», de una «ética de la convicción»[26]. Mientras que el «político responsable» de Weber se encontraría más bien situado en la línea del «moralista político kantiano», porque generaría una ética específica para los protagonistas del mundo político: la «ética de la responsabilidad».

3. El político responsable: Estado moderno y violencia legítima

Como es sabido, Max Weber interpreta la actividad política desde una tradición liberal, que entiende las relaciones políticas como relaciones de mando y obediencia, y el poder, como la capacidad de obligar a otro a hacer lo que deseamos, de suerte que la política está ligada a la dominación, y la violencia es un instrumento inevitable para ejercerla. De hecho, el Estado moderno aparece en sus escritos como la institución que ostenta el monopolio de la violencia legítima; con lo cual, mal va a poder el político obedecer aquellos mandatos que prohíban el ejercicio de la violencia[27].

Confrontado con los pacifistas de su tiempo, se ve obligado Weber a justificar éticamente el uso de la violencia por parte del político voca-

[26] Max Weber, *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1967, pp. 81-179.

[27] Para la relación entre violencia y política ver el número doble y monográfico dedicado al tema por la revista *Sistema*, 132 y 133 (1996), también A. Cortina, *Hasta un pueblo de demonios*, cap. XII.

cional, frente a un auditorio de estudiantes de ciencias políticas[28]. Su profesión –viene a decirles– no es inmoral, no están llamados a la inmoralidad, sino a practicar una ética peculiar, distinta a la moral común.

La moral común, que Weber identifica con la moral de corte kantiano, prescribe mandatos incondicionadamente, manda absolutamente realizar u omitir determinadas acciones, es decir, sin tener en cuenta el contexto en que han de realizarse u omitirse y las consecuencias que previsiblemente se seguirán de ello. La ética absoluta, convencida de que del bien no puede seguirse el mal, ni del mal, el bien, ordena como una «ética de la convicción» o «de la intención»: actúa según tus convicciones, déjate guiar por tu buena intención, que el bien –como hemos visto– vendrá por sí mismo.

Sin embargo, también en el contexto de un Estado de Derecho, una vez sellado el pacto social, se encuentra el político vocacional con que no siempre del bien se sigue el bien y del mal se sigue el mal, sino que el mismo ejercicio de la violencia legítima es necesario para lograr el bien común. Aun habiendo superado el estado de naturaleza, el recurso a un mínimo de violencia es indispensable para lograr la meta de la actividad política.

Ciertamente, Kant había justificado moralmente la utilización de la coacción que inevitablemente acompaña al derecho, arguyendo que la violencia que ejercen quienes intentan impedir a otros ser libres debe venir contrarrestada por la coacción jurídica[29]. Sin embargo, con esto había introducido subrepticiamente en su doctrina una «ética separatista», porque el ejercicio de la violencia que no puede permitirse el ciudadano, sí puede permitírselo el gobernante. Lo que el soberano no puede hacer es conculcar el derecho, una vez establecido, pero sí puede y debe transgredir el mandato del Sermón de la Montaña: «No resistirás al mal con la fuerza», porque debe hacer uso de la violencia.

De nuevo la tesis separatista en ética política

Una vez puesto el principio de que el político no debe atenerse a los mandatos de la moral común, es preciso diseñar el tipo de ética que le es propio, y que consiste en una «ética de la responsabilidad» por las consecuencias de las acciones, en relación con la meta que el político

[28] Javier Muguerza, *Desde la perplejidad*, Madrid, FCE, 1990, pp. 402ss.
[29] Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, VI, 231.

debe alcanzar, y de la que es responsable ante el pueblo. Lo que Maquiavelo no se atrevió a hacer, o no quiso hacer para mantener la autonomía de lo político –dar un nombre específico a la ética de los políticos–, lo hace Weber para diseñar la figura del buen político. El buen político es apasionado por una causa, responsable de ella, discurre serenamente acerca de los acontecimientos sin dejarse llevar por ellos, está convencido de que la causa vale la pena.

Por eso su ética es la de una «responsabilidad convencida» de que una causa merece incluso realizar acciones dudosas, acciones que en otro ciudadano serían reprensibles.

Ciertamente, la «ética de la responsabilidad» weberiana ha merecido toda suerte de críticas por parte de los defensores de la no-violencia, así como calurosas alabanzas de pragmáticos de la política quienes, equivocadamente, creen ver en Weber a un aliado. Por eso me parece oportuno recordar que su político debe practicar una *ética de la responsabilidad convencida* o de la *convicción responsable*, situada más allá del absolutismo y del pragmatismo[30]. Porque el político que asume una ética absoluta puede conducir a su pueblo a la destrucción, pero el político pragmático, que busca su propio beneficio, ha renunciado a la ética de la responsabilidad y es, por tanto, un pésimo político. Sólo la unión de convicción y responsabilidad compone al «hombre que tiene vocación política».

En cualquier caso, lo que en este trabajo nos importa ante todo es indicar cómo en nuestros días se diluye la tesis de la ética separatista para el caso de la política, iniciada con Maquiavelo. Pero no porque retorne la kantiana ética de la intención, sino porque se afirma –con buen criterio– que la ética de la responsabilidad convencida es cosa, no sólo de los políticos, sino de cualquier profesión: que responsables de las consecuencias de sus acciones deben ser todos los seres racionales, y no sólo los políticos; convencidos de que el bien interno de una actividad social vale la pena tienen que estar, no sólo los que ejercen «profesiones liberales», sino también los políticos.

La excepcionalidad de la ética política se desvanece en una sociedad consciente de que cada actividad humana presenta sus peculiaridades y sus exigencias; el halo mágico del político se esfuma en una sociedad democrática, en la que los ciudadanos van tomando conciencia de que lo que legitima al poder político es el poder comunicativo. De ahí que desaparezcan los privilegios éticos y a todos se exija atenerse a los valores de una moral cívica, que cobran en cada actividad social una modulación específica.

[30] Adela Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 1993, pp. 183ss.

No se trata ahora de «moral común», sino de «moral cívica»; no se trata de «separatismos éticos», sino de «modulación específica» de los valores de esa moral cívica en cada una de las actividades.

El político tiene que ser simplemente un político democrático y los ciudadanos han de ser responsables: uno y otros son igualmente protagonistas de la actividad política.

4. El político democrático/los ciudadanos responsables

En el seno de una democracia «postliberal», a fines del siglo XX, y vistas las cosas desde la perspectiva de una Modernidad Crítica, podríamos decir que la ética de los políticos presenta peculiaridades como las siguientes:

1) En principio, los protagonistas de la vida política son, tanto los representantes elegidos por el pueblo para ejercer el poder político, como los ciudadanos que les votan para que puedan ejercerlo. Con lo cual pierde buena parte de su brillo ese halo mágico que rodeaba al político de antaño, porque ahora tan protagonista es el votado por el pueblo como el ciudadano; o, al menos, así debería ser.

2) Ciertamente, los ciudadanos se limitan a «votar» a sus presuntos representantes, ya que fácticamente no tienen otra posibilidad. Pero en buena ley deberían «elegirles», como exige una auténtica legitimación *comunicativa* del poder político. El poder político se cobra desde el comunicativo en el caso de la política democrática.

3) Una legitimación semejante exige a los gobernantes potenciar la autonomía de la sociedad civil y aumentar la vitalidad de una opinión pública –no sólo «publicada»– madura y reflexiva que, desde una sociedad civil responsable, plantee interrogantes en la vida pública y ofrezca posibles soluciones[31].

4) La ética de la responsabilidad, que Max Weber ponía en manos de los políticos de profesión, pasa a ser haber común de los ciudadanos, en un doble sentido.

En principio, porque cualquier individuo de quien dependa la conservación de un sistema es responsable de su suerte, trátese de la pre-

[31] Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1992, pp. 441ss.; A. Cortina, *Ciudadanos del mundo*, Madrid, Alianza, 1997, cap. V.

servación de la propia vida, la propia familia, una organización, o una sociedad en su conjunto. Por decirlo con Apel, conviene aprender de Hans Jonas que somos responsables de cuanto nos ha sido encomendado, y urge no dilapidar nuestra fortuna: la vida sobre la tierra, las actividades sociales que tienen repercusiones públicas[32].

Por otra parte, la vida pública no depende sólo de la responsabilidad de los presuntos representantes políticos, sino también de la de los ciudadanos. De ahí que resulte inadmisible el establecimiento de una «ética dual»: una ética para ciudadanos, que se dejan llevar por sus convicciones irracionales, otra para los políticos, orientados por una ética de la responsabilidad, rayana las más de las veces en el pragmatismo.

Tal dualismo es ilegítimo, de suerte que nadie debe aferrarse a unas convicciones irracionales, que olvidan los contextos y las consecuencias; y en este sentido la ética de la intención en estado puro quedó para la propuesta kantiana.

Pero tampoco nadie debe sumarse a un pragmatismo sin convicciones, sin la convicción de que la meta de la cosa pública es lograr el bien común, porque de la suma de pragmatismos egoístas no sale sino el sufrimiento de los débiles y el bienestar de los fuertes. Meta que no legitima la actividad política.

5) El representante votado por el pueblo en los comicios electorales tiene un marco de actuación bien delimitado por el Estado de Derecho: el de una legalidad constitucional, que no puede traspasar con una especie de bula ética inconcebible. Como bien dicen Francisco Tomás y Valiente y Elías Díaz, en una sociedad con democracia postliberal, en el marco de un Estado de Derecho, la acción de quebrar ese marco por parte del político no puede tener justificación en ninguna «razón de Estado», sino sólo en la sinrazón.

Y en este sentido conviene recordar que Maquiavelo daba bula a su príncipe en situaciones próximas al estado de naturaleza. En un Estado de Derecho no sirven tales bulas, y el gobernante ha de atenerse a la ética del común de los mortales.

6) Esa ética es, en principio, una «ética cívica», a la que históricamente han ido llegando las sociedades occidentales, y que tiene sus raíces racionales en ese nivel postconvencional en el desarrollo de la con-

[32] Hans Jonas, *El principio responsabilidad*, Madrid, Círculo de Lectores, 1994; Karl-Otto Apel, Epílogo a Adela Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca, Sígueme, 1985.

ciencia moral social al que aludíamos al comienzo. La componen, más que normas, valores como la libertad, la igualdad, la solidaridad, el respeto activo, la solución dialogada de los conflictos[33].

7) La ética de la actividad política tiene sin duda su especificidad frente a la ética de los empresarios o a la de los médicos, pero no porque tenga un privilegio especial para infringir las normas de la «moral común», sino porque cada una de estas actividades tiene sus metas –lo que MacIntyre llama su «bien interno»– y, para alcanzarlas, es necesario encarnar unos valores específicos, adoptar unas peculiares virtudes y actitudes, atenerse a unos mecanismos específicos[34].

El político, el presunto elegido por el pueblo para gobernar, es sencillamente un miembro de la sociedad que ha de realizar su tarea con honestidad, publicidad y rigor, igual que han de realizar sus respectivas tareas los demás ciudadanos, cada uno en el ejercicio de sus actividades.

8) Ciertamente, el gobernante debe encarnar los valores de la moral cívica en el peculiar ejercicio de su actividad. Pero no menos que el investigador, el periodista o el ingeniero.

De ahí que no tenga legitimidad alguna para sentirse un Lorenzo de Médicis, un mesías, y para utilizar –en consecuencia– estrategias vedadas a los demás ciudadanos. Si lo hace, es sencillamente porque está intentando perpetuar su poder personal y el de sus compañeros de viaje, actitud que no compone una ética peculiar –la ética del político–, sino una simple inmoralidad. Como la del médico que no acude al ambulatorio por atender a su consulta privada, o la del juez que pronuncia una sentencia parcial por interés personal.

9) La razón última de la «ética» de *El príncipe* de Maquiavelo, igual que la raíz última de la ética del político responsable de Weber consiste en el descubrimiento del fracaso del «racionalismo cósmico-ético». El político responsable –decía Weber– descubre con estupor que del bien no siempre se sigue el bien, ni del mal se sigue el mal. También Maquiavelo descubre que, cuando la virtud está ausente de un modo generalizado, el príncipe que actúa con bondad puede perder su Estado y perjudicar a sus súbditos.

[33] Adela Cortina, *La ética de la sociedad civil*, Madrid, Anaya/Alauda, 1994.

[34] Adela Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, especialmente Parte III («Los retos de la ética aplicada»); «El estatuto de la ética aplicada. Hermenéutica crítica de las actividades humanas», en *Isegoría*, 13 (1996), pp. 119-34; Adela Cortina, Jesús Conill, Agustín Domingo, Domingo García Marzá, *Ética de la empresa*, Madrid, Trotta, 1994.

Constataciones éstas que se revalidan hoy en ocasiones al comprobar de nuevo con estupor que, a corto plazo, no siempre el bien produce bien, ni la mala acción tiene malas consecuencias. Sin embargo, a medio y largo plazo no puede decirse lo mismo, y una conducta inteligente es la que calcula al medio y largo plazo, no curándose sólo del presente[35].

10) Lo malo del «maquiavelismo» (no del «maquiavelianismo») es que, si es dudoso que el destinatario de *El príncipe* –Lorenzo de Médicis– llegara a leer los consejos a él dirigidos, es seguro que los han leído gentes que trabajan, no sólo en la política, sino también en las universidades, los hospitales o los medios de comunicación, y se han tenido por destinatarios directos de la obra.

Confundiendo marcos, aplican al juego de su ambición personal –de sus «pasiones»– las estrategias, pensadas en una clave bien distinta, y van creando un irrespirable ambiente de conspiraciones para conquistar y conservar el poder, crueldades para autoafirmarse, demostraciones de fuerza, que se mueven –a partes iguales– entre lo ridículo y lo mezquino. Acciones todas ellas que nada tienen que ver con ninguna ética, ni del príncipe maquiaveliano, ni del kantiano político moral, ni del político responsable weberiano, ni de los gobernantes democráticos o los ciudadanos responsables, tal como los diseña una Modernidad Crítica. No tienen que ver con ninguna de estas éticas sencillamente porque nada tienen que ver con una humanidad deseable.

[35] Cf. A. Cortina, *Hasta un pueblo de demonios*, Madrid, Taurus, 1998, *passim*.

XII. SOMETER LA OCASIÓN, DOMAR LA FORTUNA

JOSÉ MARÍA GONZÁLEZ GARCÍA

1. INTRODUCCIÓN

Quisiera comenzar enunciando dos de las hipótesis con las que estoy intentando desarrollar actualmente una investigación sobre la metáfora en el discurso político. La primera hipótesis afirmaría que en nuestra praxis cotidiana las metáforas con que conceptualizamos la realidad social y política juegan un papel importante. De acuerdo con la segunda hipótesis, la metáfora como «imagen verbal» sirve de conexión y punto de unión entre el mundo de la palabra y el mundo de la imagen. Aunque voy a plantear esta última hipótesis en torno a la relación entre los argumentos verbales y los iconos en el Barroco, bien podría generalizarse a otros momentos históricos. Si me centro en esta época histórica es precisamente porque en la sociedad cortesana del Barroco la metáfora de la diosa Fortuna juega un papel central en la configuración del pensamiento político. Siguiendo las reflexiones de Walter Benjamin, es posible distinguir entre un barroco de la palabra y un barroco de la imagen. De hecho habría un barroco en el que los dos elementos aparecen disociados y otro que intenta unirlos. Hobbes es un ejemplo del primero y Saavedra Fajardo del segundo. En el caso de Thomas Hobbes se trata del intento de creación de una ciencia política rigurosa, basada en conceptos claramente definidos y no en imágenes, a pesar de ser él mismo el creador de metáforas y de la alegoría más importante del Estado absolutista, alegoría por la que hoy es más conocido que por el desarrollo de su ciencia. Los elementos expresivos contenidos en su teoría política se han impuesto a los elementos estrictamente científicos y son aquéllos los que le han dado su fama. En Hobbes se disocia el barroco de la palabra y de la ciencia frente al barroco de la metáfora, de la alegoría y de la imagen[1]. Y mientras que

[1] Tomo de W. Benjamin esta contraposición entre el «barroco verbal» y el «barroco figural» o entre el barroco de la palabra y el barroco de la imagen. Véase *El origen del*

su intención es que prevalezca el primero, en la historia de la recepción de su teoría ha predominado el segundo, siendo hoy mucho más conocido por la creación de la metáfora o alegoría política del Leviatán que leído en la extensión y profundidad que su ciencia política merece. En el caso de Diego de Saavedra Fajardo, por el contrario, se trata explícitamente de conjugar palabra e imagen, texto y artes plásticas, tal y como él mismo escribe al comienzo de la dedicatoria de sus *Empresas políticas* al príncipe Baltasar Carlos:

> Propongo a V. A. la *Idea de un Príncipe Político-Cristiano*, representada con el buril y la pluma, para que por los ojos y por los oídos (instrumentos del saber) quede más informado el ánimo de V. A. en la sciencia del reinar y sirvan las figuras de memoria artificiosa[2].

De hecho, podríamos ver, en gran medida, la iconografía política como una representación pictórica de las metáforas que impregnan el lenguaje político. El barroco de la palabra y el barroco de la imagen se unen en una representación visual que tuvo un gran éxito durante los siglos XVI y XVII, en el desarrollo de una incipiente «cultura de masas» dirigida desde las esferas del poder[3]. Me parece importante el paso del análisis de las metáforas a la iconografía política, pues en ésta se revelan también aspectos de una cultura de la imagen con una larga trayectoria histórica y que hoy se nos aparece casi como olvidada. Frente a la potencia de nuestra propia «civilización de la imagen» nos parece casi un juego de niños aquella cultura renacentista y barroca de los jeroglíficos, empresas y emblemas que intentaban combinar palabra e imagen de una manera artificiosa. Y sin embargo, aquellas combinaciones de palabra escrita y pintura jugaron durante siglos un papel muy importante en la pedagogía moral, religiosa y política de muchas generaciones.

---

drama barroco alemán, Madrid, Taurus, 1990, pp. 197 y 211. A su vez, Benjamin es deudor –y así lo reconoce– del libro de H. Cysard, *Deutsche Barockdichtung. Renaissance, Barock, Rokoko*, Leipzig, 1924.

[2] D. de Saavedra Fajardo, *Empresas políticas*, ed. de F. J. Díez de Revenga, Barcelona, Planeta, 1988, p. 5. Saavedra participa en realidad del tópico *ut pictura poesis* tan extendido en el barroco español y que supone una comparación sistemática entre la escritura y la pintura: hay que escribir como se pinta, utilizando imágenes verbales que hagan plástico el pensamiento que se quiere transmitir.

[3] Sobre la utilización de los medios visuales en la «sociedad de masas» del barroco español y en concreto sobre el tópico *ut pictura poesis*, véase el excelente libro de José Antonio Maravall, *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica*, Barcelona, Ariel, 1975, especialmente las páginas 495-520.

2. Tiempo, Fortuna y Ocasión

La diosa Fortuna ha sido concebida tradicionalmente como una personificación de los elementos de la vida humana en los que el azar, la suerte, el destino o el riesgo juegan un papel importante. En realidad, el poder de la Fortuna ha sido grande porque todas las dimensiones de la vida tienen un componente de azar no domesticable de manera racional, desde la propia constitución genética de nuestro cuerpo hasta el éxito, la riqueza, el amor y la muerte, pasando por el tiempo, su duración y las circunstancias en que nos ha tocado vivir. En cierta medida, podríamos concebir el proceso de racionalización occidental como un intento constante de dominar el azar y la suerte mediante la aplicación de procedimientos racionales en todas las esferas de la vida individual o colectiva. Pero siempre queda un resto de azar que no puede ser sometido a la razón, además del hecho analizado por Max Weber de las paradojas de la racionalidad occidental: cada nueva vuelta de tuerca del proceso de racionalización produce nuevas formas de irracionalidad.

Quisiera dejar aquí al margen otros atributos tradicionales de la diosa Fortuna para centrarme en su relación con el Tiempo, en su caracterización como diosa del tiempo y divinidad del momento propicio. No puedo detenerme en la larga historia de la concepción del tiempo en occidente. Sólo quiero recordar la distinción griega entre Chronos y Kairos, entre la idea del tiempo como una secuencia abstracta y la idea del tiempo como sucesión de momentos oportunos o propicios. En el helenismo se fundieron Kairos y Chronos, de manera que Kairos pasa a ser definido como el tiempo en cuanto tal. Cicerón, por su lado, distingue entre tiempo y ocasión, siendo la ocasión una parte del tiempo considerada como idónea para realizar o no una acción.

Una de las facetas de la Fortuna consiste en su relación con el tiempo, con la vida y con la muerte. Aunque a veces aparece revestida con los atributos tradicionales del Tiempo como el reloj de arena o la guadaña, más bien habría que hablar de una asociación entre las dos figuras. Como señala Howard R. Patch, ya en la Edad Media aparecen juntos el Tiempo y la Fortuna y de hecho, ésta realiza en muchas ocasiones el trabajo de aquél[4]. Como diosa del cambio permanente parece ser

[4] Cf. H. R. Patch, *The Goddess Fortuna in Mediaeval Literature*, New York, Octagon Books, 1974, pp. 115-7. Véase también la relación entre Ocasión, Fortuna y Tiempo descrita por G. Kirchner en su libro *Fortuna in Dichtung und Emblematik des Barock. Tradition und Bedeutungswandel eines Motivs*, Stuttgart, Metzler, 1970, pp. 30-33.

FIGURA 1. Alciato, *La Ocasión (Emblemas)*, ed. de M. Montero y M. Soria, Ed. Nacional, Madrid, 1975, p. 68.

responsable de los cambios en las edades de la vida de los hombres o hace girar en su rueda presurosa las estaciones del año y los humores correspondientes de los individuos. Entre los dones repartidos veleidosamente por la Fortuna se encuentra el Tiempo, el tiempo de la vida y también el tiempo de la muerte. Un elemento que añade confusión es la cambiante relación entre la Fortuna y la Ocasión. Concebidas a veces como independientes entre sí, otras veces aparecen como identificadas en sus atributos, aunque en general podría hablarse de una subordinación de la Ocasión como divinidad del momento oportuno frente a la concepción más amplia y general de la Fortuna como diosa del tiempo, del azar y de la suerte a cuya veleidad están sometidas las actividades de los individuos y, especialmente, la esfera de la política.

La representación más corriente de la Ocasión nos la hace ver como una mujer desnuda con alas en los pies, un penacho de pelos hacia adelante (*Fronte capillata est*) y calva por detrás (*post haec occasio calva*). «La ocasión la pintan calva» dice un refrán castellano que sólo se fija en este segundo aspecto. La ocasión ha de ser agarrada por los pelos de la frente en el momento de pasar, pues una vez que pasa es imposible recuperar el momento perdido, la ocasión no se deja agarrar más: la cabeza calva –y a veces embadurnada con aceite– impide que por detrás sea «atrapada por los pelos». También suele llevar en una mano una navaja y en la otra sostener una tela en forma de vela que recoge el viento favorable. De pie sobre la rueda para significar el cambio repentino y con un trasfondo de barcos en un paisaje marino. Tal vez la versión canónica de la Ocasión sea la representada por Alciato en uno de sus famosos *Emblemas* (1548).

Junto a esta figura aparece en el libro la siguiente explicación que transcribo en la versión en rimas castellanas debida a Bernardino Daza Pinciano:

La Occasión

Soy obra de Lisipo, y soy llamada
La coyuntura del tiempo prendido,
De quien no ay cosa que no esté domada.
Estoy en lo más alto y más subido
De aquesta rueda, porque siempre ruedo.
Y el pie de leves alas es fornido
Porque parar no pueda ni estar quedo.
Y para declarar mi delgadeza
Y quánto desatar y cortar puedo,
Navaja traigo de gran agudeza.
Y porque a quien topare pueda asirme
Cabello dio delante a mi cabeza.
Y por si alguno permitiere irme
No pueda por detrás después tomarme,
Prendiéndome con mano cierta y firme,
Quiso de la cabeza despojarme
De los cabellos la parte postrera
Y en público lugar manifestarme
Para que vista fuesse de cualquiera[5].

Así pues, la Ocasión es concebida como la «coyuntura del tiempo», como un momento especialmente relevante del continuo y largo fluir del tiempo. De hecho, en la iconografía es relativamente frecuente la aparición del Tiempo como padre de la Ocasión, o también la del Tiempo advirtiendo a los individuos que aprovechen o rechacen determinada ocasión o posibilidad. Tal vez el libro en el que aparecen más claramente establecidas las relaciones entre Tiempo y Ocasión, así como las diversas maneras de someter a esta última, sea el del jesuita Johannes David, *Occasio arrepta, neglecta. Huius commoda: illius incommoda*, publicado en 1605 con doce grabados de Theodor Galle que ilustran cada uno de los capítulos correspondientes[6].

Pero la relación entre Tiempo y Ocasión no es siempre una relación filial, sino que, como afirma Rudolf Wittkower, el punto de vista opuesto es el más habitual: el hombre pierde su oportunidad por la

[5] Alciato: *Emblemas*, edición de M. Montero y M. Soria, Madrid, Editora Nacional, 1975, pp. 68-69. A Lisipo, escultor griego nacido en torno al año 390 a. C., se atribuye una de las primeras esculturas de la Ocasión, lo que da pie a Alciato para su emblema.

[6] Dos años antes, en 1603, había sido publicado un librito que contenía únicamente los grabados de Theodor Galle, bajo el título: *Typus Occasionis. In quo receptae commoda, neglectae vero incommoda, personato schemate proponuntur*. Cf. el artículo de R. Wittkower, «Chance, Time and Virtue», *Journal of the Warburg Institute*, I, 1937-8, pp. 313-21.

FIGURA 2. D. LeMarchand, *La oportunidad perdida.*

interferencia del tiempo, es decir, que el rápido correr del tiempo le impide agarrar la ocasión por los cabellos de la frente. La idea de la oportunidad perdida por la interferencia del tiempo es muy corriente en el siglo XVII y tiene diversas variaciones. Aquí me interesa recordar la representada en marfil por D. LeMarchand y descrita por Rudolf Wittkower (figura 2).

El propio Tiempo es quien se lleva consigo a la Ocasión. Al haber pasado sin haber sido aprovechada, la Ocasión se mata a sí misma con una lanza mientras se agarra los cabellos de su frente. A los pies del Tiempo hay una mujer con un león que significan el arrepentimiento por la ocasión perdida y que ya no puede regresar. El león simboliza la penitencia y, al igual que la mujer, está mirando hacia arriba con una expresión de dolor y tristeza. Pero el arrepentimiento por la ocasión perdida llega siempre demasiado tarde cuando el momento oportuno ya ha muerto en brazos del padre Tiempo.

Prescindiendo de otras posibles relaciones como las establecidas entre la Fortuna y el Destino o el *fatum*, o como la existente entre las Parcas y la Fortuna, quiero presentar únicamente cuatro grabados que pueden dar una idea aproximada de las complejas relaciones que se establecen en la iconografía entre las figuras del Tiempo y la Fortuna.

2.1. *La diosa Fortuna jugando a los dados con el padre Tiempo*

En este grabado del siglo XVII (fig. 3) realizado por Giovan Battista Bonacina aparece todo el universo sometido a los juegos de la Fortuna-

Ocasión. Con los pies sobre la rueda que indica el cambio de las cosas juega sobre el universo una partida de dados con el Tiempo, revestido éste con los atributos tradicionales de las alas, la guadaña y el reloj de arena. La vida y la muerte son el mero producto del azar, fruto de esta partida de dados entre la Fortuna y el Tiempo. Ambos aparecen al mismo nivel como compañeros de un juego en el que se ventila la vida o la muerte de los individuos, el poder o la gloria, el ascenso o el descenso en todas las facetas de la existencia, pues todas se encuentran bajo esta doble perspectiva de la Fortuna y del Tiempo que juegan entre sí una partida eterna, ajenos a las consecuencias de quién gana o quién pierde.

FIGURA 3. Giovan Battista Bonacina, *Juegos de la Fortuna.*

2.2. *La torre de la Fortuna*

El castillo de Sant' Angelo sirve como modelo a este grabado en el que puede verse cómo la Fortuna, acompañada por el Tiempo y por la Muerte controla los destinos de los hombres y mujeres que se esfuerzan por ascender los muros de la torre utilizando para ello todo tipo de recursos. Miles Chappell ha analizado la historia de este grabado y las dos versiones que han llegado hasta nosotros. La primera, del siglo XVI y que Chappell atribuye a Cristofano Bertelli, supone una crítica de las autoridades políticas y religiosas desde un punto de vista favorable a la Reforma. La segunda versión –la que aquí se reproduce– es un aguafuerte realizado por Giusseppe Maria Mitelli en 1687 en el que la composición ha sufrido cambios importantes impuestos por la censura contrarreformista. Esta compleja alegoría de la vida humana muestra unas sesenta figuras de gentes de toda clase y condición luchando por ascender los dos pisos de la torre hasta alcanzar la situación privilegiada reservada para los dueños del mundo. En la versión de Mitelli, las figuras del Papa, obispos, clérigos y dirigentes eclesiásticos han

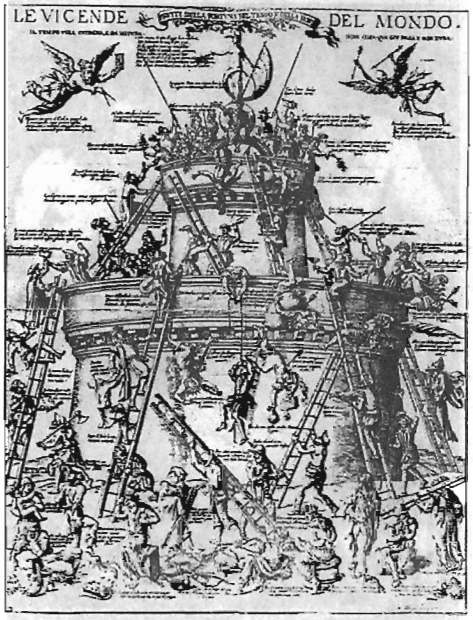

FIGURA 4. Giusseppe Maria Mitelli, *Torre de la Fortuna*.

sido sustituidas por figuras del poder secular. Según señala Miles Chappell, en esta versión de Mitelli, la Fortuna, el Tiempo y la Muerte dominan sobre un mundo secular y han sido añadidas tres inscripciones que intentan explicar algunas claves de la alegoría. Encima de la figura de la Fortuna, apoyada sobre la esfera del mundo, con una vela de barco en la mano izquierda y una rama del árbol en la derecha, aparece la inscripción: «Frutos de la Fortuna, del Tiempo y de la Muerte». Sobre la figura alada del Tiempo con el compás y el reloj de arena, puede leerse: «El tiempo vuela, enseña y da mesura». Y encima del esqueleto alado de la muerte a punto de arrojar sus flechas: «Todo pasa y nada permanece». Tiempo, Fortuna y Muerte dominan los afanes humanos y terminan venciendo sobre ellos, en una reflexión visual en la que el estoicismo tiene una importancia significativa[7].

2.3. *La Fortuna haciendo girar la Rueda de la Vida*

Como botón de muestra de la relación entre una concepción circular de las edades del hombre, dominadas por la Fortuna y el Tiempo quiero señalar aquí el grabado de un libro de suertes publicado en Augsburgo en 1461. En él, al igual que en muchos otros grabados semejantes, aparecen las distintas edades de la vida humana en la Rueda de la Fortuna. Del nacimiento a la muerte, las diversas edades están sujetas al arbitrio de la ciega Fortuna que las hace moverse en su rueda.

[7] Véase una explicación detallada de las dos versiones de la *Torre de la Fortuna*, así como una transcripción de las numerosas inscripciones en el artículo de M. Chappell, «A Print of the *Tower of Fortune* attributed to Cristofano Bertelli», *Arte Cristiana*, vol. 736, 1990, pp. 43-50.

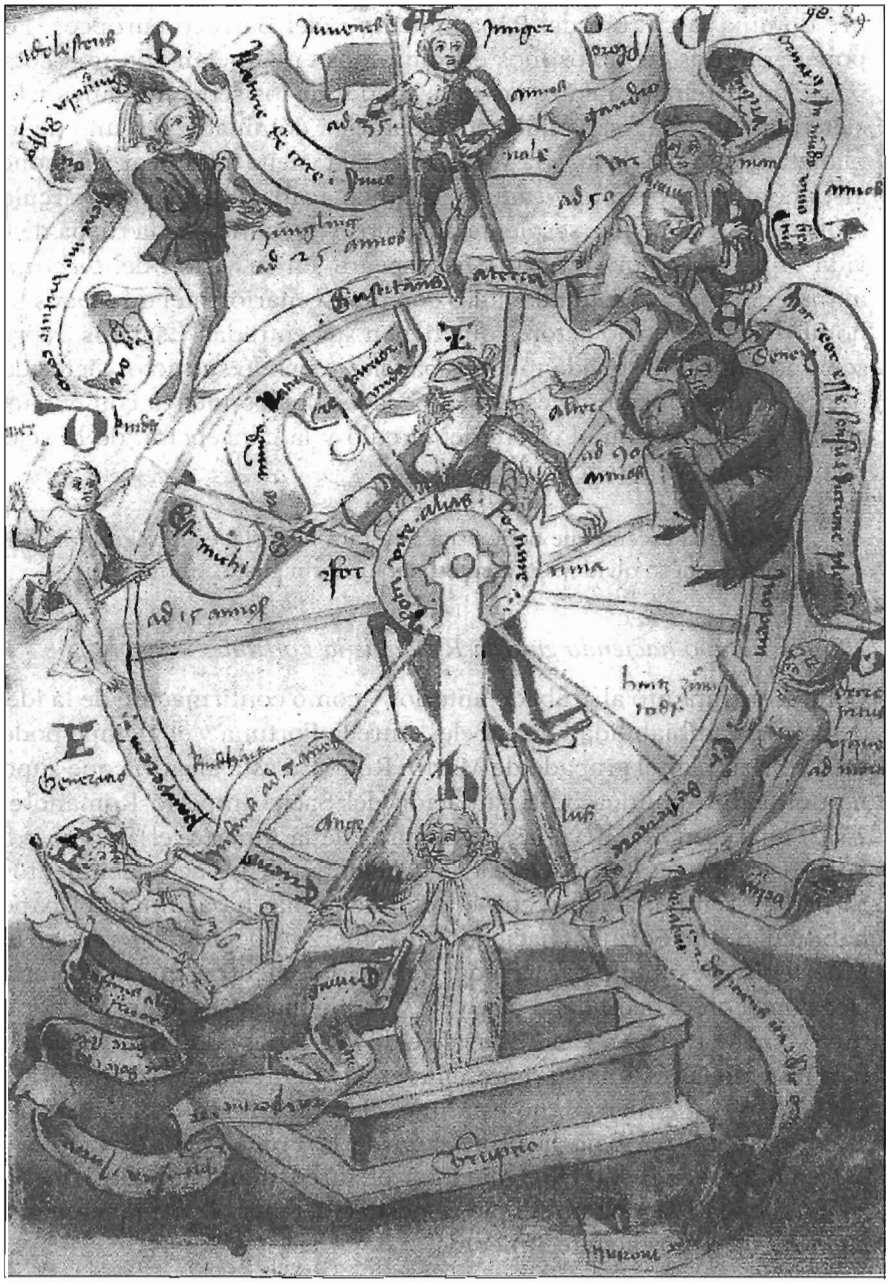

FIGURA 5. *La Rueda de la Vida movida por la Fortuna.*
Losbuch alemán, Augsburgo, 1461.

De una manera similar, la concepción cíclica de las edades del hombre domina la cultura del Renacimiento y del Barroco europeos. Por poner sólo dos ejemplos, nos encontramos en Gracián con una comparación sistemática entre las siete edades de los seres humanos y los siete planetas, de forma que cada edad está dominada por uno de los planetas y el ciclo de la vida se cierra con la vuelta «a niñear y a monear el hombre decrépito y caduco, con que acaba el tiempo en círculo, mordiéndose la cola la serpiente; ingenioso jeroglífico de la rueda de la vida humana»[8]. Por su parte Shakespeare, en su visión del *theatrum mundi*, compara el mundo entero con un escenario en el que todos los hombres no son sino actores que tienen sus entradas y salidas, representando durante su vida muchos papeles y siendo sus actos siete edades. Y su descripción de estas siete edades que comienza con el nacimiento, culmina con el cierre del círculo y la concepción de la vejez como una nueva infancia:

> La última escena que pone fin a esta rara historia, es la segunda infancia y el mero olvido, sin dientes, sin ojos, sin gusto, sin nada[9].

2.4. *El Tiempo haciendo girar la Rueda de la Fortuna*

Como contrapunto al grabado anterior y como confirmación de la idea de la intercambiabilidad de papeles entre la Fortuna y el Tiempo podemos contemplar el grabado de Martín Rota. En esta alegoría que supone una sátira política de la situación del Sacro Imperio Romano en 1572, aparecen de nuevo las tres figuras de la Muerte, el Tiempo y la Fortuna, ahora en torno a la rueda del cambio de los acontecimientos. El padre Tiempo, alado y con el reloj de arena, ha asumido el papel habitual de la Fortuna haciendo el esfuerzo de girar su rueda. La Muerte tira de un hilo para ayudar a moverla, mientras que la Fortuna-Ocasión –con el flequillo al aire y su vela hinchada– es agarrada por el turco que se resiste a caer. El avance de la cristiandad en la rueda del tiempo y de la fortuna se representa en las figuras que ascienden a la derecha. Y sin embargo, no está muy claro el triunfo de la cruz, por más que aparezca bajo la protección de la Providencia divina en el extremo superior derecho; mientras el turco mantenga firmemente agarrada a la Fortuna por el pie es posible detener el permanente giro de la rueda de los acontecimientos.

[8] B. Gracián, *El Criticón*, Crisis X.
[9] Shakespeare, *As you like it*, acto II, escena 7.

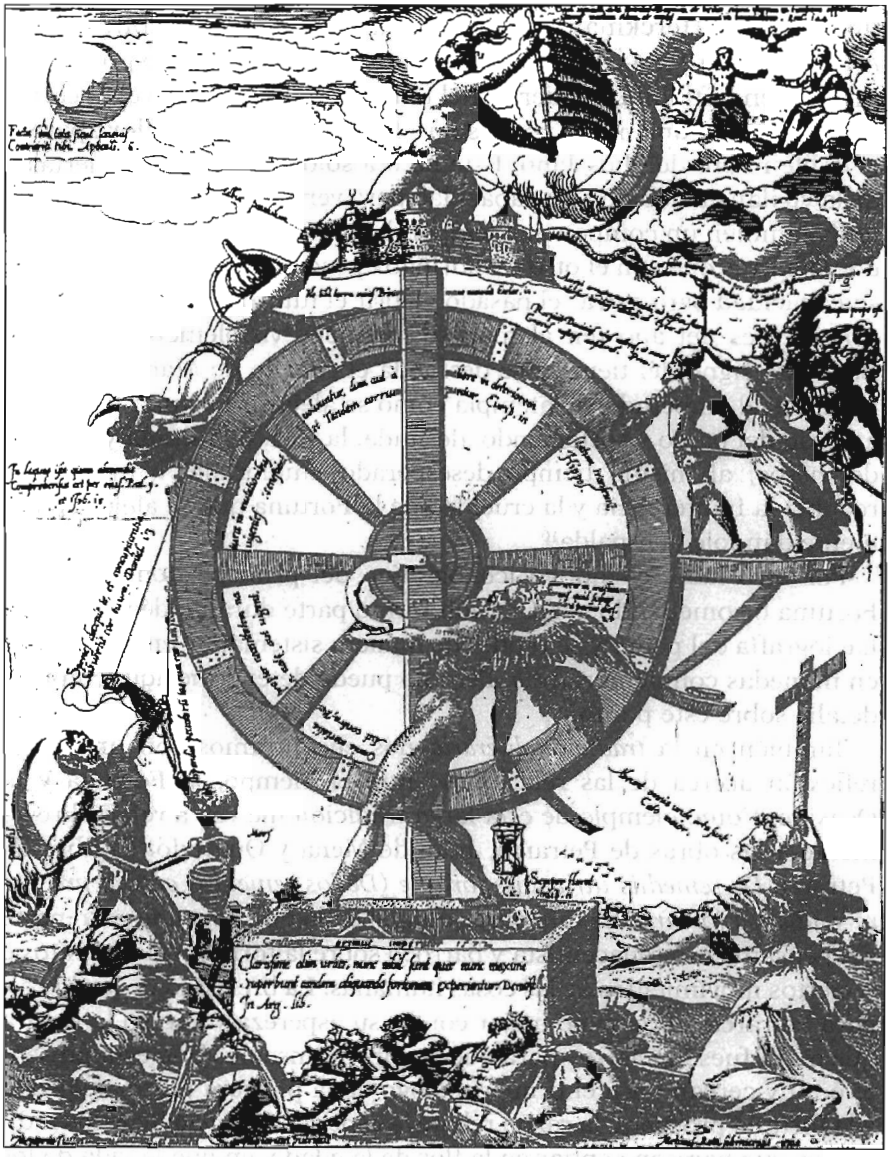

FIGURA 6. Martín Rota: *Alegoría del Sacro Imperio Romano* en 1572.

2.5. *Rembrandt: «La Fortuna contraria», 1633*

Este aguafuerte de Rembrandt (fig. 7) –que sirvió como ilustración del libro de E. Herckmans *Elogio de la navegación*, publicado en Amsterdam en 1634– describe el revés de la Fortuna sufrido por Marco Antonio en Actium. Las puertas del templo de Jano se vuelven a cerrar como signo de una nueva paz y sobre la figura del emperador aparece el doble rostro del dios Jano. Éste no era sólo el dios de las puertas y de la vigilancia debido a su capacidad para ver a ambos lados, sino que tenía también un componente temporal: con un rostro miraba al pasado, mientras que con el otro escudriñaba prudentemente el porvenir; a su capacidad para cerrar el pasado y abrir el futuro estaba dedicado el primer mes del año (en alemán se mantiene visiblemente, *Januar*). Bajo este signo del tiempo, se desfonda el caballo de Marco Antonio, mientras el emperador contempla cómo se aleja su Fortuna-Cleopatra a bordo del barco y sosteniendo, desnuda, la vela. La mirada y el gesto del héroe, al mismo tiempo desesperado, implorante e impotente, redobla la indiferencia y la crueldad de la Fortuna que se aleja rápidamente dándole la espalda[10].

Por otro lado, el motivo iconográfico del príncipe domando a la Fortuna o sometiendo a la Ocasión formó parte durante décadas de la hagiografía del poder y se repitió de manera sistemática en grabados o en monedas conmemorativas. Pero no puedo detenerme aquí con más detalle sobre este punto.

También en la *tradición literaria* nos encontramos con una larga reflexión acerca de las relaciones entre el Tiempo, la Fortuna y la Ocasión. Como ejemplo de esta larga tradición me voy a referir brevemente a las obras de Petrarca, Juan de Mena y Quevedo. El libro de Petrarca *De remediis utriusque fortune* (*De los remedios contra próspera y adversa fortuna*) es una obra seminal de la que depende gran parte del pensamiento renacentista y barroco sobre la fortuna y los súbitos e inciertos movimientos de las cosas humanas. La brevedad de la vida es, para Petrarca, el remedio mejor contra su aspereza y «quiso la natura que el fin fuese incierto» para que siempre pensemos que está presente o muy cercano. En el primer diálogo de la primera parte, dedicada a la fortuna próspera, la razón rebate la esperanza y el gozo de los individuos que parecen confiar en la flor de la edad y en que la vida de los

[10] Sigo la descripción de este dibujo de Rembrandt contenida en el catálogo de la exposición sobre la Fortuna, celebrada en el Museo de l'Elysée (Lausana) del 10 de octubre de 1981 al 3 de marzo de 1982, p. 60.

FIGURA 7. Rembrandt, *La Fortuna contraria*, 1633.

jóvenes está muy segura, lejos de la vejez y de la muerte. Después de haber señalado el movimiento perpetuo de las cosas y cómo «los momentos nos llevan las horas, las horas el día, y un día a otro, y otro al otro sin parar», de manera que pasan los meses y los años y la edad corre y se apresura o vuela, ante la insistencia del gozo y la esperanza en que «la edad es firme y fuerte», concluye la razón con las siguientes palabras:

> Mienten los que dicen que hay no sé qué edad firme: ninguna cosa hay más mudable que el tiempo, ya lo dije; y éste es la carrera de todas las edades: ¿éste dices que es firme? ¡Oh vanidad! Ninguna cosa tienes firme: agora mayormente eres arrebatado[11].

En la compleja alegoría de *El laberinto de Fortuna* (1444), Juan de Mena también asocia tiempo y fortuna. En la casa de la Fortuna se encuentran tres ruedas, dos de ellas inmóviles y quietas que representan el pasado y el futuro, mientras que la única rueda que se mueve es la del presente. Cada una de ellas está compuesta por siete círculos que se refieren alegóricamente a los siete tipos de hombres influidos en sus cualidades diversas por los «siete planetas del cielo»[12].

[11] Petrarca, *De los remedios contra próspera y adversa fortuna*, en el primer volumen de las *Obras*, al cuidado de F. Rico, Madrid, Alfaguara, 1978, p. 420.

[12] Véase Juan de Mena, *Laberinto de Fortuna*, edición de J. G. Cummins, Madrid, Cátedra, 1979, especialmente versos 441-96.

Por último, sólo quisiera recordar la obra de Francisco de Quevedo *La Hora de todos y la Fortuna con seso*. En ella se presenta la Fortuna, acompañada por su criada la Ocasión, ante la Asamblea de los Dioses en la que Júpiter decide dar a cada uno de los mortales lo que se merece durante una hora. En su presentación, tras afirmar que quien sabe asirse a los cabellos de la Ocasión es capaz de defenderse contra los ataques de la Fortuna, termina de hablar la Ocasión diciendo:

> Pues si los tontos me dejan pasar ¿qué culpa tengo yo de haber pasado? Si a la rueda de mi ama son tropezones y barrancos ¿por qué se quejan de sus vaivenes? Si saben que es rueda y que sube y baja, y que por esta razón baja para subir y sube para bajar ¿para qué se devanan en ella? El sol se ha parado, la rueda de la Fortuna, nunca. Quien más seguro pensó haberla fijado con un clavo no hizo otra cosa que alentar con nuevo peso el vuelo de su torbellino. Su movimiento digiere las felicidades y miserias como el del tiempo las vidas del mundo y el mundo mismo poco a poco[13].

Por último, dentro de la tradición de la *filosofía política* voy a referirme únicamente a Maquiavelo como representante del Renacimiento y a Saavedra Fajardo como autor barroco por excelencia. En ambos aparece la necesidad de que el príncipe sepa aprovechar la Ocasión como forma de dejarla sometida. Cuando Maquiavelo en *El Príncipe* se plantea la alternativa entre virtud y fortuna para alcanzar el poder y mantenerse en él, deja bien claro que incluso aquellos que llegaron a príncipes gracias a su propia virtud y no a la fortuna –ejemplos excelentes serían Moisés, Ciro, Rómulo, Teseo y otros parecidos–, jamás lo hubieran logrado de no haber aprovechado la ocasión. Aunque también sin virtud la sola ocasión les habría valido de bien poco:

> Y examinando sus acciones y su vida, se ve que no obtuvieron de la fortuna nada más que la ocasión, que les proporcionó la materia sobre la cual plasmaron la forma que mejor les pareció: sin ocasión, la virtud de su ánimo se habría extinguido, y sin esa virtud la ocasión se les habría presentado en vano[14].

La necesidad de aprovechar la ocasión junto con la idea constante de acomodarse a las variaciones de la fortuna lleva a Maquiavelo a

[13] F. de Quevedo, *La Hora de todos y la Fortuna con seso*, edición de J. Bourg, P. Dupont y P. Geneste, Madrid, Cátedra, 1987, p. 159.

[14] N. Maquiavelo, *El príncipe*, ed. de H. Puigdoménech, Madrid, Cátedra, 1985, p. 91.

insistir una y otra vez en que el príncipe ha de cambiar con las circunstancias del momento, modificando su naturaleza de acuerdo con los tiempos.

También Saavedra insiste en que «las ocasiones y los tiempos» han de gobernar todas las acciones de los príncipes. La reflexión barroca acerca de la caducidad de la vida y de «los ultrajes de la muerte fría» pone en primer plano una concepción de la política basada en la necesidad de someter la ocasión y aprender de los tiempos. De hecho, al igual que Maquiavelo, Saavedra argumenta a favor de una visión histórica de los problemas políticos. Saavedra recupera la antigua idea de la historia como maestra de la vida y recomienda al príncipe su estudio, pues la experiencia del pasado ha de servir para dirigir el presente y encarar el futuro. Es necesario volver los ojos al pasado y aprender de los libros de historia que son una representación de las edades del mundo y una manera de revivir los días de nuestros antepasados, aprendiendo de sus errores. Pero es mejor dejar que la prosa barroca de Saavedra nos exprese directamente la riqueza de sus metáforas:

> Gran maestro de príncipes es el tiempo. Hospitales son los siglos pasados, donde la política hace anatomía de los cadáveres de las repúblicas y monarquías que florecieron, para curar mejor las presentes. Cartas son de marear, en que con ajenas borrascas o prósperas navegaciones están reconocidas las riberas, fondeados los golfos, descubiertas las secas, advertidos los escollos, y señalados los rumbos del reinar[15].

Difícilmente podremos encontrar en un texto tan breve como éste la conjunción de tres metáforas fundamentales de la política: el tiempo como maestro, la idea del cuerpo político en esta versión anatómico-forense y la imagen de la nave del Estado sorteando los escollos de un mar embravecido. La metáfora marina está presente de una manera constante en Saavedra, quien un poco más arriba había escrito que la prudencia es el áncora de los Estados y la aguja de marear del príncipe. Precisamente la prudencia política consiste en comprender los tiempos y tener «memoria de lo pasado, inteligencia de lo presente y providencia de lo futuro». Y todo ello para saber aprovechar la ocasión y someterla, según afirma citando el canto I de *Os Lusiadas* de Camoens:

> Porque sempre por vía irá direita
> Quem do opportuno tempo se aproveita.

[15] *Ibid.*, p. 187.

3. Virtud y Fortuna en el pensamiento político

Como es bien sabido, Maquiavelo dedica el capítulo XXV de *El príncipe* a desvelar «cuál es el poder de la fortuna en las cosas humanas y cómo hay que enfrentarse a ella». El problema de la fortuna, de la acomodación a ella o de cómo debe dominarla el gobernante, la dialéctica o lucha dramática entre fortuna y virtud han sido vistos tradicionalmente, y con razón, como el núcleo mismo de la obra de Maquiavelo. A estos dos conceptos habría que añadir la *necesidad*, pues, según señala por ejemplo Friedrich Meinecke en su estudio sobre la razón de Estado, virtud, fortuna y necesidad son tres palabras que resuenan una y otra vez en los escritos de Maquiavelo con un eco metálico.

En el mencionado capítulo XXV de *El príncipe*, Maquiavelo se refiere a la extensión de la creencia en la Fortuna entre el pueblo, debido a «la gran variación de cosas que se han visto y que se ven cada día, más allá de cualquier humana conjetura». Y a continuación expresa su postura personal. Tras reconocer que a veces se ha inclinado hacia la opinión general de la gran fuerza de la fortuna en los asuntos humanos, reivindica el papel de la voluntad y del libre albedrío:

> Creo que quizá es verdad que la fortuna es árbitro de la mitad de nuestras acciones, pero también es verdad que nos deja gobernar la otra mitad, o casi, a nosotros[16].

No deja de resultar curiosa esta vacilación del florentino. A pesar de su reacción contra el fatalismo medieval y de su reivindicación del papel activo del príncipe o de cada uno de nosotros en la configuración de nuestra vida, se le escapa ese «casi» según el cual retorna el pesimismo y la imposibilidad de controlar ni siquiera la mitad de las acciones.

Creo que es posible distinguir dos formas de relación entre virtud y fortuna. Según la primera, aparecería la fortuna como compañera de la virtud, mientras que en la segunda se recalcaría mucho más el papel activo de la virtud en el dominio y sujeción de la fortuna.

En los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* aparece claramente la primera formulación. Maquiavelo se hace eco de la formulación de Tito Livio según la cual «la fortuna ciega las mentes de los hombres cuando no quiere que se opongan a sus designios». En este sentido, lo único que nos queda es seguir a la fortuna y no oponernos a ella con la fuerza de la virtud:

[16] N. Maquivelo, *El príncipe*, ed. cit., p. 171.

> Afirmo, pues, una vez más, que es muy cierto, como demuestran todas las historias, que los hombres pueden secundar a la fortuna, pero no oponerse a ella, que pueden tejer sus redes, pero no romperlas. Sin embargo, jamás deben abandonarse, pues, como desconocen su fin, y como la fortuna emplea caminos oblicuos y desconocidos, siempre hay esperanza, y así, esperando, no tienen que abandonarse, cualquiera que sea su suerte y por duros que sean sus trabajos[17].

Ciertamente los caminos de la fortuna, como los del Señor, parecen inescrutables, pero esto se combina en Maquiavelo con una concepción circular del tiempo y de los acontecimientos, de manera que la virtud puede acabar produciendo una buena y próspera fortuna. En la *Historia de Florencia* podemos leer:

> Suelen muchas veces las provincias en sus múltiples vicisitudes, pasar del orden al desorden y, luego, del desorden al orden porque, como la naturaleza no ha dado a las cosas terrenas el poder detenerse, cuando éstas llegan a la cima de su perfección, al no tener ya posibilidad de llegar más alto, no les cabe otro remedio que declinar. De la misma manera, cuando en su descenso tocan fondo a causa de los desórdenes, no pudiendo bajar más, necesariamente tienen que comenzar a subir. Así, continuamente se desciende del bien al mal y se sube del mal al bien. Porque la virtud produce tranquilidad, la tranquilidad ocio, el ocio desorden y el desorden ruina; y, de la misma manera, de la ruina nace el orden, del orden la virtud y, de ésta la gloria y la próspera fortuna[18].

Esta idea sería popularizada poco después por uno de los emblemas de Alciato que lleva como lema «Que la Fortuna sigue a la Virtud». Y también en el pensamiento barroco de Saavedra Fajardo volvemos a encontrar una concepción circular de los acontecimientos. Parecería, pues, que nuestra única tarea sería permanecer en la virtud, y todo lo demás, incluyendo la fortuna, se nos dará por añadidura.

Pero no es éste el único planteamiento de Maquiavelo. Es más, lo que predomina es ciertamente el papel activo atribuido a la virtud en el sometimiento de la fortuna. Volviendo de nuevo a *El Príncipe*, es interesante ver las metáforas de la metáfora, es decir, con qué compara Maquiavelo a la fortuna. En primer lugar se refiere a ella como a un río impetuoso al que es necesario vencer a fuerza de virtud previsora,

[17] N. Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, Alianza, 1987, p. 277.

[18] N. Maquiavelo, *Historia de Florencia*, Madrid, Alfaguara, 1979, p. 257.

tomando precauciones en tiempos de bonanza, construyendo diques y canalizaciones para que en tiempos de crecidas no se produzcan inundaciones. Pues «lo mismo ocurre con la fortuna que demuestra su fuerza allí donde no hay una virtud preparada capaz de resistírsele». Y sobre todo compara a la fortuna con la mujer, escribiendo aquella terrible frase que ha dado lugar hace pocos años a la reinterpretación de Hanna F. Pitkin en su libro *Fortune is a Woman. Gender and Politics in the Thought of Niccolò Machiavelli*. La frase de Maquiavelo reza así:

> Yo creo firmemente esto: que es mejor ser impetuoso que circunspecto, porque la fortuna es mujer, y es necesario, queriéndola doblegar arremeter contra ella y golpearla. Y se ve que se deja vencer más fácilmente por éstos que por los que actúan con frialdad; ya que siempre, como mujer, es amiga de los jóvenes, porque son menos circunspectos, más feroces y la dominan con más audacia[19].

Es, tal vez, entonces en el análisis de la metáfora donde podemos descubrir la cara más oculta y peor de Maquiavelo, pues no es mera casualidad que escribiera estas palabras. En ellas queda clara cuál es su concepción de la virtud que tiene fundamentalmente que ver con la violencia, con la fuerza del varón, pues no en vano *virtù* se refiere a *vir*. De esta manera, frente al principio femenino representado por la veleidad de la diosa Fortuna que reparte sus dones de manera caprichosa, el remedio maquiaveliano consiste en apelar a los principios masculinos de la violencia y la fuerza.

Este brutal contraste entre la «virtud masculina» y el «vicio femenino» pasa también a la iconografía, especialmente a la que representa cómo determinados monarcas vencen a la fortuna. De hecho podríamos decir que se convierte en un tópico del ensalzamiento de la virtud de los reyes en múltiples medallas, monedas o cuadros. Como ejemplo presento el grabado de Marc Antonio Raimondi titulado *Hércules virtuoso castigando a la viciosa Fortuna*. En él puede verse cómo el principio masculino representado por Hércules golpea sin piedad a una Fortuna-Ocasión desnuda a la que ha agarrado por el flequillo y que mantiene precariamente su equilibrio al estar cada uno de sus pies sobre una pequeña esfera.

No sé si es necesario recordar que Hércules se convierte en un sím-

[19] N. Maquiavelo, *El Príncipe*, ed. cit., p. 174. Véase la interpretación de H. F. Pitkin en *Fortune is a Woman. Gender and Politics in Niccolò Machiavelli*, Berkeley, University of California Press, 1984.

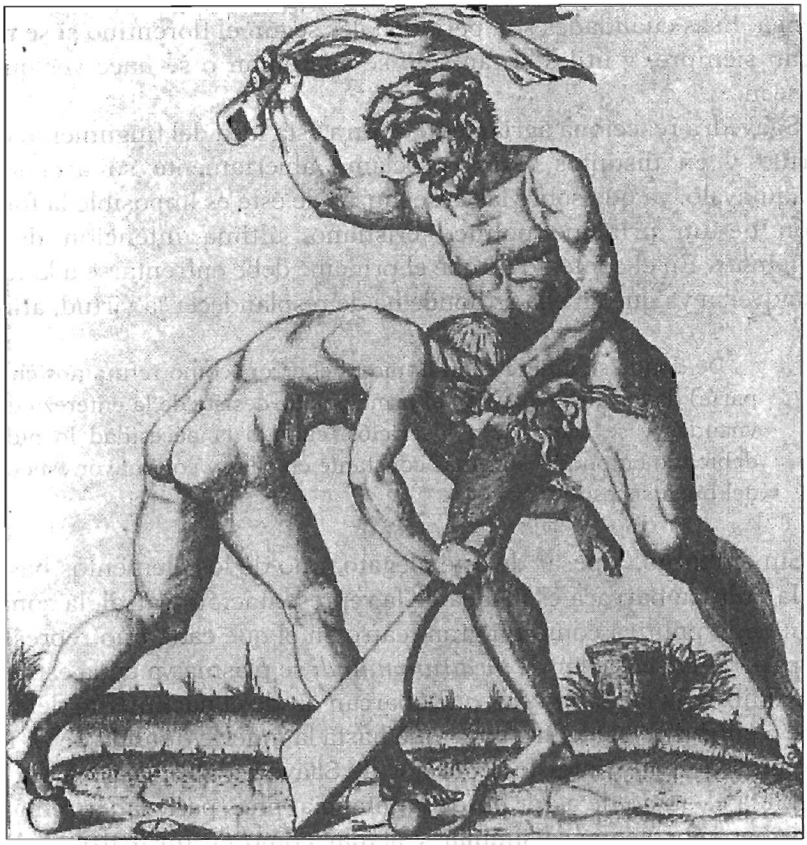

FIGURA 8. Marc Antonio Raimondi, *Hércules virtuoso castigando a la viciosa Fortuna.*

bolo tópico de la monarquía española de los Austrias y que, por ejemplo, el programa iconográfico ideado por el Conde-Duque de Olivares para decorar el Salón de Reinos del Palacio del Buen Retiro construido para Felipe IV incluía doce pinturas encargadas a Zurbarán con los trabajos de Hércules[20].

Al lado de esta *virtù* del príncipe maquiaveliano que ha de ser real y efectiva, las demás cualidades pueden ser meramente fingidas según las circunstancias y la utilidad. El gobernante ha de parecer compasivo, fiel, íntegro, humano y serio; pero siempre con el ánimo dispuesto a cambiar en caso de necesidad, sabiendo hacer el mal cuando con-

[20] Cf. J. Brown y J. H. Elliot, *Un palacio para el rey. El Buen Retiro y la corte de Felipe IV*, Madrid, Alianza, 1981.

venga. Esas cualidades son perjudiciales según el florentino si se practican siempre, y útiles si tan sólo se aparentan o se hace ver que se poseen.

Saavedra reacciona ágriamente contra esta idea del fingimiento de la virtud y en distintos textos proclama abiertamente su aversión a Maquiavelo, ya que sobre las enseñanzas de éste es imposible la formación de un príncipe político cristiano, última intención de sus *Empresas*. En el contexto de que el príncipe debe enfrentarse a la fortuna adversa ya que en ella es donde ha de resplandecer la virtud, afirma:

> De donde se infiere cuán impío es el error (como refutamos en otra parte) de los que aconsejan al príncipe que desista de la entereza de las virtudes y se acomode a los vicios, cuando la necesidad lo pidiere, debiendo entonces estar más constante en ellas y con mayor esperanza del buen suceso[21].

Sin embargo, a pesar de este alegato, uno de los elementos básicos de la política barroca es la idea de la representación teatral, la concepción de la política como un gran teatro en el que cada uno representa su papel. Este carácter de *theatrum mundi* se plasma ya en la estructura del libro de las *Empresas*, que abarcan desde el nacimiento del príncipe o entrada en el teatro de la vida hasta la muerte o salida de él. Pero además son constantes los consejos de Saavedra al príncipe para que aprenda el oficio de actor desde la infancia, pues para saber reinar ha de saber representar, disimular y actuar como en un teatro. Esto se basa en una concepción barroca, pesimista y desengañada de la naturaleza humana, concepción que bien podríamos considerar heredada de Maquiavelo o también fruto de la propia experiencia política, diplomática y cortesana de Saavedra. Y además, por otro lado, se adelanta en algunos años a la clásica formulación de Hobbes según la cual el hombre es un lobo para el hombre. En su breve descripción de la naturaleza humana «para uso de los príncipes», afirma Saavedra lo siguiente:

> Ningún enemigo mayor del hombre que el hombre. No acomete el águila al águila, ni un áspid a otro áspid, y el hombre siempre maquina contra su misma especie[22].

[21] D. de Saavedra Fajardo, *Empresas políticas*, ed. cit., p. 229.

[22] *Ibid.*, p. 290. Una descripción más amplia de la naturaleza humana, en la que «la malicia se pone la máscara de la virtud para engañar», puede verse en la página siguiente, la 291, que supone una descripción antológica desde el desengañado y pesimista punto de vista barroco.

Así pues, el hombre es, según Saavedra, el más inconstante de los animales, dañoso a sí mismo y a su propia especie, cambiante según la edad, la fortuna, el interés y la pasión. Tal vez debido a esta concepción de la volubilidad de la naturaleza humana, insiste Saavedra una y otra vez en la virtud de la constancia que ha de poseer el príncipe. Constancia en una y otra fortuna, tanto en la próspera como en la adversa, pues Saavedra se sitúa en la tradición petrarquista de las dos fortunas. El príncipe, espejo en quien se miran los súbditos, ha de mantener fortaleza y generosa constancia en todos los tiempos. Ésta es la enseñanza de la «Empresa 33», en cuyo cuerpo se puede ver un león que se refleja como doble en un espejo roto. El león, símbolo de la vigilancia y de la fortaleza, es siempre el mismo aunque una fortuna adversa rompa el espejo. De la misma manera, el príncipe ha de mantener siempre el mismo semblante, tanto en la fortuna próspera como en la adversa, pues quien cambia con la fortuna confiesa no haberla merecido.

Es necesario no confiar en la prosperidad ni desesperar en la adversidad. Para Saavedra la fortuna adversa se doma mediante el sufrimiento y la esperanza, no cambiando con ella. Hay que saber llevar la nave del Estado –y no hay «ningún bajel más peligroso que la corona, expuesta a los vientos de la ambición, a los escollos de los enemigos y a las borrascas del pueblo»– también con viento contrario para arribar a puerto venciendo el temporal. En esta línea metafórica de la «meteorología política», que Saavedra utiliza de una manera especial cuando habla de la fortuna, pues no hay que olvidar que una de las acepciones de ésta es la fortuna marina, podemos leer:

> Toda la sciencia política consiste en saber conocer los temporales y valerse dellos, porque a veces más presto conduce al puerto la tempestad que la bonanza. Quien sabe quebrar el ímpetu de una fortuna adversa, la reduce a próspera. El que, reconocida la fuerza del peligro, le obedece y le da tiempo, le vence. Cuando el piloto advierte que no se pueden contrastar las olas, se deja llevar dellas, amainando las velas. Y, porque la resistencia haría mayor la fuerza del viento, se vale de un pequeño seno con que respire la nave y se levante sobre las olas. Algo es menester consentir en los peligros para vencerlos. [...] No está la constancia en la oposición, sino en esperar y correr con el peligro, sin dejarse vencer de la fortuna[23].

De esta manera, la adversidad es siempre advertimiento y enseñanza y los peligros son los más eficaces maestros del príncipe, quien ha de

[23] *Ibid.*, p. 232.

hacer rostro esforzadamente a la fortuna contraria: «El valor se extingue si el viento de alguna fortuna adversa no le aviva»[24]. Más peligroso es conservarse en la fortuna próspera porque conduce a la ceguera y al engreimiento. Por ello dedica Saavedra la «Empresa 96» a recordar que en la victoria hay que mantener viva la memoria de la fortuna adversa.

Toda la sabiduría política va dirigida a acomodarse a los casos, a someter a cada una de las ocasiones, mediante el desarrollo de una prudencia que sepa conocerlos antes. Y el consejo último de Saavedra coincide con el de Maquiavelo en la necesidad de adaptarse a los cambios de los tiempos. En conocer los casos, en cambiar con los tiempos, reside la fuente de la sabiduría política y sólo esta sabiduría puede domar la fuerza de la fortuna:

> Nuestra ignorancia da deidad y poder a la fortuna, porque nos dejamos llevar de sus mudanzas. Si cuando ella varía los tiempos, variásemos las costumbres y los medios, no sería tan poderosa, ni nosotros tan sujetos a sus disposiciones[25].

En esta contraposición entre sabiduría y fortuna se vuelve a situar Saavedra en una vieja tradición literaria, iconográfica y filosófica que hunde sus raíces en el pensamiento griego. En efecto, la contraposición entre fortuna y razón aparece ya en las reflexiones éticas de Aristóteles acerca del papel del azar en los asuntos humanos y de su influencia en la felicidad. Recordemos por ejemplo las siguientes palabras del Estagirita:

> La fortuna no puede confundirse con la inteligencia, ni con la recta razón, porque en éstas reina la regularidad no menos que en la naturaleza; las cosas en ellas son eternamente las mismas, mientras que la fortuna y el azar no tienen aquí cabida. Y así, donde reinan más la razón y la inteligencia, allí es donde hay menos azar; y donde aparece más azar, hay menos inteligencia[26].

[24] *Ibid.*, p. 228.

[25] *Ibid.*, p. 234. Es precisamente esta moral barroca de acomodación a los tiempos cambiantes lo que destaca J. A. Maravall en su artículo «Saavedra Fajardo: moral de acomodación y carácter conflictivo de la libertad», recogido en su libro *Estudios de historia del pensamiento español. Serie tercera. Siglo XVII*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1975, pp. 161-96.

[26] Aristóteles, *La gran Moral*, Madrid, Espasa Calpe, 6ª ed., 1976, p. 96. Véase todo este capítulo X del Libro Segundo dedicado a la fortuna o prosperidad, así como el capítulo XIV del Libro Séptimo de la *Moral a Eudemo*, titulado «Del azar con relación a la felicidad».

Esta contraposición aristotélica cobrará un giro importante en la reflexión del estoicismo antiguo sobre el ideal del sabio como aquel individuo que no se ve afectado por las contingencias del azar, de la fortuna o del destino. La tradición estoica, como es bien sabido, tendrá una de sus mejores expresiones en la obra de Séneca, en sus tratados sobre la Providencia, sobre la constancia del sabio y, especialmente, en sus cartas a Lucilio. La tradición sufrirá un nuevo giro con la cristianización del pensamiento europeo y llegará a ejercer su influencia en los años del Trecento italiano en que Petrarca escribe su *De los remedios contra próspera y adversa fortuna* y más tarde, ya en clave política, el enfrentamiento entre fortuna y sabiduría o entre fortuna y virtud será un tópico, según hemos visto en Maquiavelo y en los escritores antimaquiavelianos del Barroco español como Saavedra Fajardo.

Me gustaría concluir citando a Cervantes y retornando una vez más al *Quijote*, a ese Don Quijote ya viejo y vencido por su mala fortuna y que se queja amargamente a Sancho cuando, al salir de Barcelona, pasa por el lugar donde había sido derrotado por el bachiller Sansón Carrasco, disfrazado éste bajo el emblema del caballero de la Blanca Luna. Don Quijote actualiza la alegoría de la fortuna haciéndola responsable a ella –y no a su propia e inexistente cobardía– del final de sus alcanzadas glorias: «Aquí usó la fortuna conmigo de sus vueltas y revueltas; aquí se escurecieron mis hazañas; aquí, finalmente, cayó mi ventura para jamás levantarse». A estas palabras responde Sancho con las siguientes razones:

> —Tan de valientes corazones es, señor mío, tener sufrimiento en las desgracias como alegría en las prosperidades, y esto lo juzgo por mí mismo, que si cuando era gobernador estaba alegre, agora que soy escudero de a pie, no estoy triste. Porque he oído decir que ésta que llaman por ahí Fortuna es una mujer borracha y antojadiza, y, sobre todo, ciega, y así, no vee lo que hace, ni sabe a quién derriba, ni a quién ensalza.
>
> —Muy filósofo estás, Sancho –respondió don Quijote–; muy a lo discreto hablas; no sé quién te lo enseña. Lo que te sé decir es que no hay fortuna en el mundo, ni las cosas que en él suceden, buenas o malas que sean, vienen acaso, sino por particular providencia de los cielos, y de aquí viene lo que suele decirse: que cada uno es artífice de su ventura. Yo lo he sido de la mía; pero no con la prudencia necesaria, y así, me

> han salido al gallarín mis presunciones; pues debiera pensar que al poderoso grandor del caballo del de la Blanca Luna no podía resistir la flaqueza de Rocinante[27].

Posiblemente en una sociedad secularizada como la nuestra, la equiparación entre Fortuna y Providencia nos resulte extraña, y con razón. Pero lo que quiero destacar no es esa equiparación sino otros dos elementos. En primer lugar, la lucidez de Don Quijote en su reflexión contra el autoengaño: no debemos atribuir a una mala fortuna lo que es, en realidad, fruto de nuestras decisiones erróneas. Y en segundo lugar, la modernidad de las palabras de Cervantes, palabras que siguen manteniendo su vigencia hoy en nuestra compleja sociedad: «Cada uno es artífice de su ventura».

[27] M. de Cervantes: *Don Quijote*, 2ª parte, cap. LXVI. Dicho sea de paso, no es éste el único lugar donde Cervantes se refiere a la Fortuna. Véase su *Persiles y Segismunda*: «Estas mudanzas tan estrañas caen debajo del poder de aquella que comúnmente es llamada Fortuna, que no es otra cosa que un firme disponer del cielo». (Ed. de J. B. Avalle-Arce, Madrid, Castalia, 1979, p. 474, citado por John Jay Allen en su edición del *Quijote*, Madrid, Cátedra, 1977, vol. II, p. 526, nota 1).

XIII. RAZÓN DE ESTADO Y RAZONES DEL ESTADO

ELÍAS DÍAZ

«El mayor enemigo del Estado es la mala razón de Estado», dejó escrito en su artículo póstumo del pasado 15 de febrero, titulado precisamente «Razones y tentaciones del Estado», el profesor y ex-Presidente del Tribunal Constitucional Francisco Tomás y Valiente, alevosamente asesinado el día anterior por ETA en su despacho de la Universidad Autónoma de Madrid. Señalaba también allí: «La mala razón de Estado, su sinrazón, lo que le hace perder su legitimidad, es la divinización o satanización del poder» [...] «Contra esta mala razón de Estado –concluía– estamos todos los demócratas conscientes, quienes entendemos como únicos valores sustantivos los del hombre individual y sus derechos a la vida, a la paz, a la libertad y los de ellos derivados».

Coincidiendo una vez más con nuestro querido amigo, diría yo que la buena razón de Estado es la del Estado de Derecho y que sus razones son las de éste. En otro de sus trabajos de estos últimos meses (recogido ahora en su libro, también póstumo, *A orillas del Estado)* definía muy acertadamente Tomás y Valiente que «la razón de Estado del Estado de Derecho es el Derecho, o, mejor todavía, los derechos, sobre todo los fundamentales de los ciudadanos». Las razones del Estado son, así, las razones del Estado de Derecho.

Pero no todo Estado es Estado de Derecho. Por supuesto que todo Estado genera, crea, un Derecho, es decir produce normas jurídicas; y que, en mayor o menor medida, las utiliza, las aplica y se sirve de ellas para organizar y hacer funcionar el grupo social, así como para resolver conflictos concretos surgidos dentro de él. Difícilmente cabría imaginar hoy (y quizá en todo tiempo) un Estado sin Derecho, sin leyes, sin jueces, sin algo parecido a un sistema de legalidad, aunque los márgenes de arbitrariedad hayan tenido siempre una u otra efectiva y, en todo caso, negativa presencia. Pero, a pesar de ello, de esa constante, no todo Estado merece ser reconocido con este, sin duda, prestigioso rótulo cualificativo y legitimador que es –además de descriptivo– el

Estado de Derecho: un Estado con Derecho (todos o casi todos) no es, sin más, un Estado de Derecho (sólo algunos).

Situado en esas coordenadas, básicamente liberales pero incoativamente democráticas, habría –creo– que evitar a toda costa su determinación e inmovilista reducción conservadora desde un elemental y simplista quiasmo que concluyera que, por tanto, esta clase de Estado no es sino un Estado de clase. Pero tampoco habría que desconocer, o que ocultar ideológicamente, esas históricas y reales dependencias de desigualdad respecto de sectores sociales –la referencia aquí a la burguesía como clase en ascenso es, desde luego, inevitable– especialmente interesados en su momento en tales construcciones (jurídico-políticas) y en tales concepciones (filosóficas y éticas). A mi juicio, sin embargo, la mejor dialéctica histórica, intransigente con esas desigualdades, y la propia lógica interna de la libertad y de la razón ilustrada en su fundamentación de los derechos humanos (vistos allí incluso como derechos naturales) han operado, y deben operar hacia consecuencias propuestas de universalización, es decir, hacia la efectiva realización de esas exigencias, básicas para la teoría de la justicia –y para el Estado de Derecho–, que son la seguridad, la libertad y la igualdad.

El Estado de Derecho es una invención, una construcción, un resultado histórico, una conquista más bien lenta y gradual (también dual, bifronte), hecha por gentes e individuos, sectores sociales, que, frente a poderes despóticos o ajenos, buscaban seguridad para sus personas, sus bienes y propiedades y que, a su vez, ampliando el espectro, exigen garantías y protección efectiva para otras manifestaciones de su libretad; y ello, en forma tanto de positiva intervención en los asuntos públicos como de negativa no-interferencia de los demás. Pero es asimismo verdad que, por debajo y junto a esa directa defensa de la libertad, la seguridad y la propiedad, con frecuencia se alegan también –de manera más o menos explícita y/o condicionada– algunas básicas y potenciales razones de igualdad. Desde el Renacimiento, y siempre con algún tiempo de precedentes, los Estados modernos, frente a los privilegiados fraccionamientos medievales y feudales, reclaman y lograr asumir para sí la suprema y única soberanía (Maquiavelo, Bodino). Y es en ese marco donde van a manifestarse con fuerza y con difErentes prioridades dichas demandas y su reaseguramiento (Hobbes), reconocidas y pronto institucionalizadas a través precisamente de una coherente regulación jurídica y de un (auto) control efectivo de tales poderes públicos: *Estado liberal*, Locke, declaraciones de derechos de 1689 en Inglaterra y de 1776 en América del Norte; influencia, asimismo, de la filosofía de la Ilustración y del

mejor idealismo alemán (Kant como fundamento); en esas vías teórico-prácticas incidirá, con acento y potencialidades más democráticas, la Revolución francesa (*Enciclopedia*, Rousseau), y en concreto, la «Declaración de derechos del hombre y del ciudadano» de 1789. Todo ello habría de hacer posible que, sobre esa base liberal pero debido principalmente a las luchas de importantes y mayoritarios sectores sociales de hecho allí excluidos, más el impulso de los movimientos sindicales y los partidos socialistas democráticos, es decir contando siempre con las fuerzas históricas más progresivas (siglos XIX y XX), aquella construcción jurídico-política se constituyera coherentemente en nuestro tiempo como Estado social y democrático de Derecho.

Vertebrando no sin conflictos ni contradicciones toda esa decisiva evolución histórica y esos diferentes (no indiferentes) modelos de Estado de Derecho, tenemos –ya se indicó antes– ciertos componentes, ciertos mecanismos, procedimientos, valores, que han sido y deben ser considerados como fundamentales, básicos, imprescindibles para que pueda en rigor hablarse, con aplicación a todas esas relaciones situacionales, de un verdadero, pero no estático ni esencialista, Estado de Derecho. Tales necesarios caracteres generales (entendiendo siempre que el Estado de Derecho, como la democracia misma, es siempre una realidad de carácter procesual, perfectible y abierta en el tiempo) serían, a mi modo de ver, principalmente los cuatro siguientes:

a) Imperio de la ley, que impera sobre gobernantes y ciudadanos, pero precisando que –como ya se señalaba en el artículo seis de la Declaración francesa de 1789– «la ley es la expresión de la voluntad general», es decir creada (pero no bajo unos mínimos) con libre participación y representación de los integrantes del grupo social.

b) División de poderes, legislativo, ejecutivo y judicial, con lógico predominio en última y más radical instancia del poder legislativo, primero constitucional y luego parlamentario, concretado en las correspondientes normas jurídicas. La institución que representa la soberanía popular es quien suministra legalidad y legitimidad a la institución que ejerce la acción gubernamental.

c) Fiscalización de la Administración: actuación según ley en todos los órdenes y niveles de ella (poder ejecutivo), así como consecuente y eficaz control por los competentes órganos constitucionales y jurisdiccionales. Interdicción de la arbitrariedad y respeto estricto, pues, al principio de legalidad y a sus implicaciones por todos los funcionarios y servidores del Estado.

d) Derechos y libertades fundamentales, garantías jurídicas (penales, procesales y de todo tipo) así como efectiva realización material de las exigencias éticas como derechos económicos, sociales, culturales y de otra especie, constituyen la base para una real dignidad y progresiva igualdad entre todos los seres humanos.

El Estado, se señala (Weber), es el monopolio legítimo de la violencia; para que sea tal (legítimo) ha de tratarse, por lo tanto, de una fuerza, de una coacción, de una violenciaa de ese modo producida y regulada en el Estado de Derecho. El Estado no puede, no debe, de ningún modo, responder al delito con el delito, a la violación de la ley por el delincuente con la violación de la ley por el gobernante o sus representantes: se convertiría así en un Estado delincuente. No puede, ni debe, cometer el gravísimo delito y el gravísimo error de combatir e intentar acabar con el terrorismo implantado por unas u otras bandas, mafias o asociaciones armads cayendo en un correlativo terrorismo de Estado, ejercido o ayudado ilegalmente por las legítimas instituciones. Si tal hiciera, pondría en cuestión su propia legitimidad: por acogerse a la razón de la fuerza perdería la fuerza de la razón. El delito y la violencia contra el sistema jurídico y político de libre participación, sistema que prevee incluso cauces para su propia reforma y transformación, deben ser en todo caso contestados, perseguidos y dominados precisamente desde esa misma legalidad que aquellos violan, atacan o pretender destruir: ¿qué diferencia habría si ambas partes la niegan y menosprecian por igual? La mejor defensa de la legalidad y la legitimidad exige actuar siempre en el marco de la Constitución y del Estado de Derecho: no sólo esto es más justo, y más legal, sino que incluso –ésta es mi convicción– tanto a corto, medio y largo plazo, al contar con mayor apoyo y legitimación, será además mucho más eficaz para todo el sistema político y social. Éstas son de verdad las razones del Estado.

ÍNDICE GENERAL

Nota de los compiladores 7

A modo de prólogo: Semblanza de Francisco Tomás y Valiente, intelectual crítico y hombre de Estado. *Por* ELÍAS DÍAZ 11

I. Excepcionalidad y modernidad: *principe nuovo* y *vivere politico*. *Por* JOSÉ LUIS VILLACAÑAS BERLANGA 15
1. La modernidad de Maquiavelo 15
2. La contradicción interna de Maquiavelo 18
3. La excepcionalidad del tiempo presente 21
4. El experimento de Maquiavelo 26
5. Excepcionalidad política y terror 31
6. Del sueño de Escipión al sueño de Maquiavelo 34
7. El destino de Maquiavelo 38

II. Las *liaisons dangereuses* entre la moral y lo político, o la quimera del filósofo rey. *Por* ROBERTO R. ARAMAYO 43
1. El anillo de Giges 43
2. La frustrada vocación política de Platón 45
3. De Maquiavelo al maquiavelismo: el divorcio entre la moral y lo político 51
4. Los dilemas del poder en Federico el Grande 64
5. Kant y el artículo secreto de su ensayo sobre la paz perpetua 72

III. Maquiavelismo y antimaquiavelismo: estrategia o estratagema en el esplendor y el ocaso de la Ilustración alemana. *Por* FAUSTINO ONCINA COVES 77
1. La técnica de la reticencia en la literatura política de la Ilustración . 77
2. El *Antimaquiavelo* de Kant: la crítica del maquiavelismo de la canalla principesca 80
3. Fichte y Maquiavelo: el promaquiavelismo o el reconocimiento del hijo bastardo 90
4. Sumario 102

IV. El crimen en el pensamiento político de Maquiavelo y de Tucídides. *Por* DANIEL ARENAS VIVES 105
I 105
II 107
III 118
IV 130

V. Maquiavelo y César Borgia. *Por* MIGUEL ÁNGEL GRANADA 133
1. Antecedentes de un encuentro 133
2. La experiencia de César Borgia (1502-3): auge y caída de un príncipe nuevo 136

VI. Maquiavelo y Giordano Bruno: religión civil y crítica del cristianismo. *Por* MIGUEL ÁNGEL GRANADA 155
1. La religión en Maquiavelo 157
2. Giordano Bruno 163
Religión y filosofía en *La cena de las cenizas:* un averroísmo consecuente, 164; Religión civil y crítica del cristianismo en la *Expulsión de la bestia triunfante*, 168.

VII. Maquiavelo y Leibniz: dos conceptos de acción política. *Por* CONCHA ROLDÁN 179
1. Leibniz lector de Maquiavelo. El valor de la Historia 179
2. Las relaciones entre la ética y la política en Maquiavelo y Leibniz. 187
Maquiavelo y la autonomía de la política, 187; Realismo político y ambición a través del poder, 193.
3. Maquiavelo y Leibniz ante la ciencia política 198
La teoría política, 198; La práctica política, 203.

VIII. Modelos y estrategias del poder en Maquiavelo. *Por* RAFAEL DEL ÁGUILA 209
1. Introducción 209
2. El modelo de la estrategia 209
El individuo desatado, 211; La política como poder, 212; El poder como consecución de obediencia, 212; El sujeto del poder, 214; Antimaquiavelismo y sujeto indiferenciado, 216; Seguridad del sujeto y tecnología del poder, 219.
3. El ciudadano republicano y las razones colectivas 221
Participación política, obediencia y autocontrol, 222; Conflicto y equilibrio, 224; Fundación y corrupción, 226; Corrupción, bien común y razones colectivas, 227; Gloria y *virtù* cívica, 231.
4. Algunas conclusiones tentativas 235
Bibliografía 236

IX. La escritura de la política (el *tempo* impetuoso de Maquiavelo, Nietzsche y Weber). *Por* JULIÁN SAUQUILLO 241
I 241
II 246
III 253
IV 256
V 259
Bibliografía 265

X. Fines y medios del Estado en la política contemporánea. *Por* NORBERT BILBENY 267

XI. La ética de los políticos en la modernidad crítica. *Por* ADELA CORTINA 285

I. *Cuestiones introductorias*

1. El proyecto de una Modernidad Crítica 285
2. La tesis separatista 286
3. De la filosofía política como filosofía práctica a la teoría política como *tekhné* 288

II. *La herencia de Maquiavelo. La ética de los protagonistas de la política moderna*

1. *El príncipe:* una ética específica 290
   La razón de Estado, 291; El «principio de la pasión compensadora» y la «doctrina del interés», 291.
2. El político moral: la legitimación de la actividad política 293
   ¿Razón teórica o razón práctica? ¿Moralista político o político moral?, 294; El principio supremo de la paz perpetua, 295.
3. El político responsable: Estado moderno y violencia legítima ... 296
   De nuevo la tesis separatista en ética política, 297.
4. El político democrático / los ciudadanos responsables 299

XII. Someter la oración, domar la fortuna. *Por* JOSÉ MARÍA GONZÁLEZ GARCÍA 303

1. Introducción 303
2. Tiempo, Fortuna y Ocasión 305
   La diosa Fortuna jugando a los dados con el padre Tiempo, 309; La torre de la Fortuna, 310; La Fortuna haciendo girar la Rueda de la Vida, 312; El Tiempo haciendo girar la Rueda de la Fortuna, 314; Rembrandt: *La Fortuna contraria* (1633), 315.
3. Virtud y Fortuna en el pensamiento político 319

XIII. Razón de Estado y razones del Estado. *Por* ELÍAS DÍAZ 329

Este libro se terminó de imprimir
el 7 de febrero de 1999
en los talleres de Ortega Ediciones Gráficas,
Pol. Ind. de Alcobendas, Madrid.
Se tiraron 1.000 ejemplares